Teol 2

Michael Fiedrowicz

Teologia ojców Kościoła

Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą

Przekład Wiesław Szymona OP

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego WUJ

Seria MYSTERION

Recenzenci *ks. dr hab. Bogdan Stanisław Czyżewski*
ks. prof. dr hab. Jan Tomasz Słomka

Projekt okładki *Bartłomiej Drosdziok*
Zdjęcie na okładce ©iStockphoto.com/Markus Rottenbach

Tytuł oryginału: Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*
© 2007 Verlag Herder Freiburg im Breisgau

© Copyright for Polish Translation and Edition by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Wydanie I, Kraków 2009
All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

ISBN 978-83-233-2774-5

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA w Toruniu

1031825

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

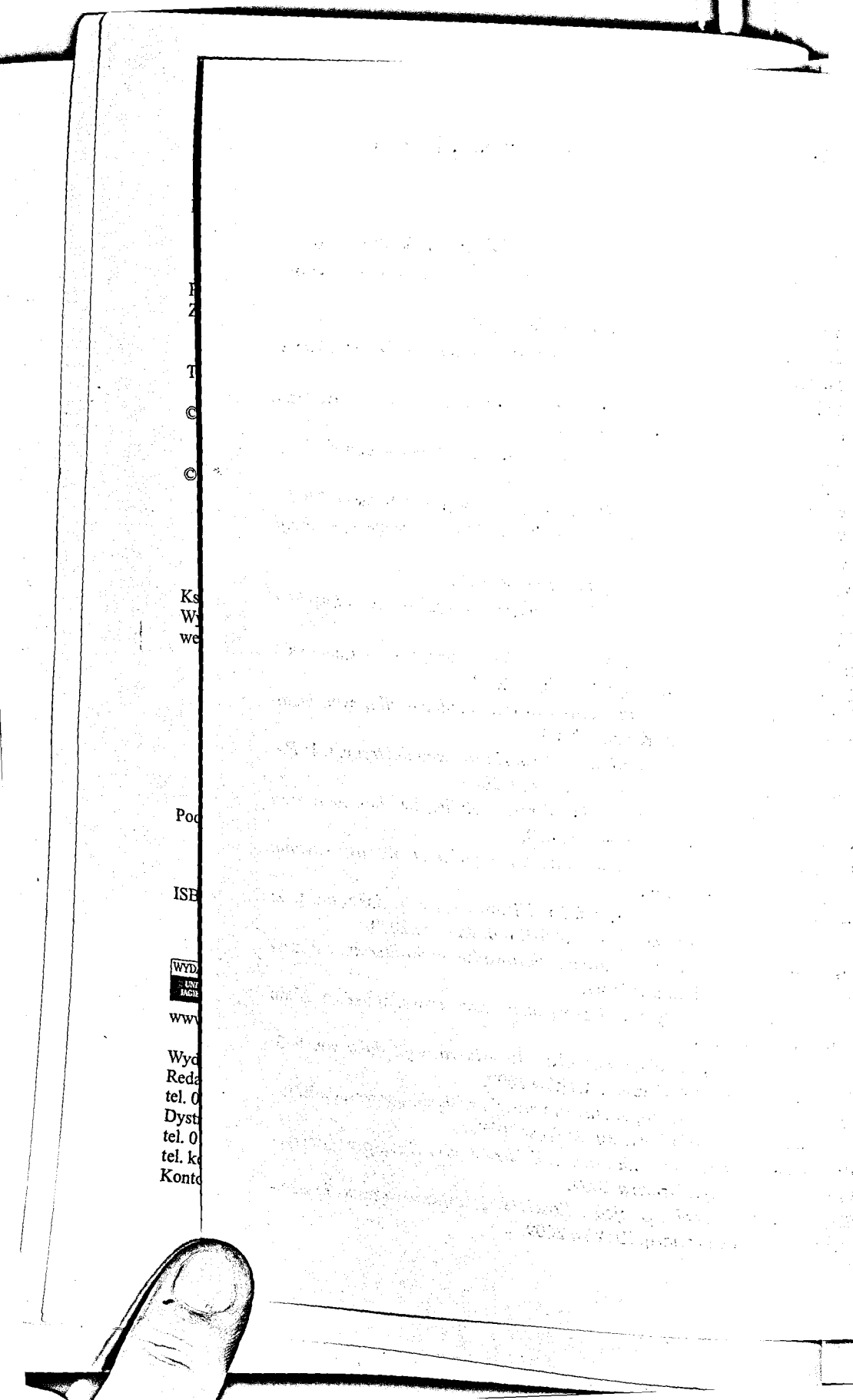
www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 012-631-18-80, 012-631-18-82, fax 012-631-18-83
Dystrybucja: ul. Wrocławska 53, 30-011 Kraków
tel. 012-631-01-97, tel./fax 012-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

K.19/2010

W serii Mysterion ukazały się między innymi:

John Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Kraków 2007.
Włodzimierz N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Kraków 2007.
Symeon z Tessaloniki, *O świątyni Bożej*. Kraków 2007.
John Chryssavgis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, Kraków 2007.
Norman Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*. Kraków 2007.
Nowe Tablice, czyli o Cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych. Wybór. Kraków 2007.
Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), *Szukajcie tego, co w górze*. Kraków 2007.
Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), *Słowo Boga. Pismo – tradycja – urząd*. Kraków 2008.
James Martin SJ, *Moje życie ze świętymi*. Kraków 2008.
Elisabeth Behr-Sigel, *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*. Kraków 2008.
Bernard McGinn, Patricia Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*. Kraków 2008.
Gerald O'Collins SJ, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*. Kraków 2008.
Jaroslav Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*. Kraków 2008.
Thomas Dubay, *Ogień wewnętrzny. Św. Teresa z Ávila, św. Jan od Krzyża oraz Ewangelie o modlitwie*. Kraków 2009.
Robert Louis Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*. Kraków 2009.
Jaroslav Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*. Kraków 2009.
William Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*. Kraków 2009.
Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy, redakcja Alain Corbin. Kraków 2009.
Jaroslav Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 3: *Rozwój teologii średniowiecznej*. Kraków 2009.
Bernard McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*. Kraków 2009.
Bernard McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*. Kraków 2009.
Michael Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*. Kraków 2009.



SPIS TREŚCI

Skróty 13

Skróty częściej przytaczanych autorów i ich dzieł 15

Wstęp 21

. Prawomocność refleksji nad wiarą 27

I. Zastrzeżenia dotyczące refleksji i spekulacji 27
1. Przesłanki nowotestamentalne 27
2. Wiara i poszukiwania w kontrowersji z gnostycyzmem 29

II. Konieczność teologii 34
1. Rozprawa z ideałem simplicitas fidei 35
2. Wiara myśląca 38
a) Klemens Aleksandryjski: Prawdziwa gnoza 38
b) Orygenes: Początki teologii naukowej 41
c) Hilary: Wierzyć rozumnie 44
d) Augustyn: Miłować intelekt 45

III. Terminologia 49
1. Pojęcie teologii w starożytności przedchrześcijańskiej 49
2. Chrześcijańska recepcja starożytnego pojęcia teologii 51

B. Zwracanie się ku początkom: Zasada Tradycji 55

I. Tradycja apostolska 55
1. Pojęcie paradosis/traditio 56
2. Treść Tradycji apostolskiej 58
3. Odwoływanie się do początków 59
a) Wyzwanie gnostyckie 59
b) Ireneusz: Nawiązanie do początków 60
c) Tertulian: Wyłączność apostolskiego świadectwa 63
4. Norma apostolskości 65
5. Spisanie Tradycji apostolskiej 69
6. Sukcesja apostolska 76
7. Znaczenie rzymskiej stolicy apostolskiej 84
8. Spory o Tradycję 92

a) Problem Tradycji konkurencyjnych 92
b) Prawda przeciw zwyczajowi 94
c) Zwyczaj jako surogat Tradycji apostolskiej 95
d) Wyższość charyzmatycznego natchnienia nad Tradycją 97

II. Relacje pomiędzy Tradycją ustną i pisaną 98
1. Znaczenie i zakres Tradycji niepisanych 98
2. Tradycje ezoteryczne 101
3. Wystarczalność Pisma czytanego w świetle Tradycji 103

C. Kryterium Pisma 109

I. Religijny wymiar interpretacji 109
1. Pismo jako źródło i kryterium refleksji nad wiarą 110
2. Interpretacja Pisma jako proces duchowy 112
3. Duchowe rozumienie Pisma 115
4. Aktualizacja słów Pisma jako cel interpretacji 116

II. Pismo w praktycznym zastosowaniu i systematycznej interpretacji 118
1. Egzegeza dogmatyczna i dowody z Pisma 119
2. Komentarze i homilie 122
a) Recepcja pogańskich metod interpretacji 122
b) Technika komentarza 125

III. Podstawy hermeneutyczne 126
1. Relacje między prawdą Bożą i ludzkim sformułowaniem 126
2. Problem właściwego wstępnego rozumienia w egzegezie 128
3. Pismo jako ciało Słowa 138
a) Analogia między Pismem i Wcieleniem 138
b) Litera i duch 139
c) Wielowymiarowa interpretacja Pisma 141
4. Kluczowe znaczenie Chrystusa w hermeneutyce 143

IV. Metody i reguły interpretacji 146
1. Typologia 146
a) Podstawy biblijne 146
b) Egzegeza typologiczna jako interpretacja historii zbawienia 149
c) Reguły wykładni alegorycznej 152
2. Interpretacja alegoryczno-symboliczna 155
a) Od widzialnego do niewidzialnego 155
b) *Allegoria facti/allegoria verbi* 157
c) Duchowa i wieczna Ewangelia 159
d) Wszystko jest pożyteczne, nic nie jest absurdem 161
e) Interpretacja godna Boga 163

3. Walka o metodę alegoryczną 165
a) Sedno kontrowersji 165
b) Początki: Gnostyckie interpretacje Pisma 166
c) Metoda alegoryczna w polemice z poglądami Orygenesa 168
d) Reguły interpretacji alegorycznej 172
4. Ogólne zasady interpretacji 175
a) Znajomość języków biblijnych 176
b) Kryteria dosłownego lub figuratywnego rozumienia 177
c) Uwzględnianie kontekstu, okazji i intencji wypowiedzi 178
d) Samointerpretacja Pisma 179
e) Brak sprzeczności w Piśmie 181
f) Miejsca niejasne i zrozumiałe 182

V. Eklezjalny kontekst interpretacji Pisma 184
1. Kościół apostolski jako interpretator orędzia apostołów 184
a) Czytanie Pisma z Kościołem 184
b) Kto jest właścicielem Biblii? 186
2. Kościół jako ponadczasowa wspólnota poznawcza 188
3. Hermeneutyczna funkcja reguły wiary 192
4. Jedność Pisma 198

D. Reguła wiary i wyznanie wiary: Norma i wyraz teologicznej refleksji 203

I. Pojęcie, treść i funkcja *regula fidei* 203
1. Terminologia i formy wyrażania 203
2. Znaczenie i funkcja 207

II. Wiara chrześcijańska jako wyznanie 210
1. Teologia i chrzcielne Credo 210
2. Geneza wyznania wiary 212
3. Powstanie i funkcja chrzcielnego Credo 215

III. Symbol: Termin i znaczenie 220

IV. Soborowe doktrynalne wyznania wiary 224
1. Funkcja: Przejaw i dowód ortodoksji 224
2. Czynniki wpływające na powstawanie wyznań wiary 226
a) Wpływ osobistych wyznań wiary 226
b) Powrót do Symboli chrzcielnych 230

V. Dekrety doktrynalne i anatematyzmy 232
1. Horos/definitio 232
2. Anatema 234

VI. Problematyka formuł wiary 236
1. Wprowadzanie terminów filozoficznych 236
a) Spory o niebiblijny termin *homousios* 236

b) Dopuszczalność odmiennych sformułowań tej samej wiary 240
2. Kontrasty kompromisowych formuł po soborze nicejskim 245
3. Symbol konstantynopolitański: Credo *liturgiczne* 248

E. *Lex orandi – lex credendi* 253

I. Liturgia kościelna jako rozwój Tradycji apostolskiej 253

II. Początki: Praktyka liturgiczna jako argument teologiczny 255

III. Konkretne zastosowania tej zasady 257
1. Modlitwa przez Chrystusa i do Chrystusa 257
2. Nakaz chrztu i rozwój wiary w Trójcę 258

IV. Forma klasyczna 263
1. Jej znaczenie u Prospera z Akwitanii 263
2. Argument z liturgii u Augustyna 265

V. Liturgia jako *locus theologicus* teologii patrystycznej 267

F. Argument z pism ojców 271

I. Początki powoływania się na ojców 271
1. Wzorce starożytne 271
2. Praktyka w II i III wieku 272

II. Rozwój argumentu z pism ojców w dobie Nicei 274
1. Pierwsze dyskusje nad wartością i metodą tego argumentu 274
2. Atanazy: Ojcowie jako kryterium ortodoksji 276
3. Bazyli: Ojcowie jako świadkowie tradycji liturgicznej 278

III. Wypracowanie metody w kontekście kontrowersji chrystologicznych 279
1. Etiologia dowodu z pism ojców 279
2. Cyryl Aleksandryjski jako „teolog ojców" 280
3. Autorytet ojców na soborze efeskim 282
4. Geneza florilegiów 285
5. Problem pseudoepigrafów 287

IV. Argument z pism ojców u Augustyna 289
1. Kontrowersje z donatystami 289
2. Dyskusje z Pelagiuszem i Julianem z Eclanum 290

V. Ojcowie jako świadkowie wiary Kościoła 292

VI. Problemy dowodu z pism ojców 294
1. Autentyczność i siła dowodowa świadectw 294
2. Sprzeczne interpretacje 295
3. Anachroniczne kryteria ortodoksji 295

VII. Znaczenie argumentu z ojców w teologii patrystycznej 298

VIII. *Consensus patrum* 299
1. Teologiczna recepcja starożytnego argumentu e consensu patrum 299
2. Wartość i krytyka 301
3. Konsens synchroniczny i diachroniczny 302
4. Powoływanie się na sensus fidelium 304

G. Sobory 307

I. Intencja soborów: Stwierdzenie konsensu synchronicznego i diachronicznego 307

II. Konsens synchroniczny 309
1. Początki kościelnej koncyliarności 309
a) Nowy czynnik wewnątrzkościelnego rozwiązywania konfliktów 309
b) Konsens jako dzieło Ducha Świętego 311
c) Dysputy teologiczne 313
d) Postulat powszechności 314
2. Pierwszy „sobór powszechny": Nicea 315

III. Konsens diachroniczny 318
1. Potwierdzenie Tradycji apostolskiej 318
2. Relacja soborowych sformułowań wiary do Pisma 320
3. Ciągłość Tradycji w dogmatycznych wypowiedziach soborów 323

IV. Recepcja soborów 326
1. Ogólne znaczenie recepcji 326
2. Rzym jako uprzywilejowana instancja w procesie recepcji 327
3. Wierność Tradycji jako warunek recepcji 330

V. Możliwość rewizji soborów? 332
1. Walka z nicejskim homousios 332
2. Augustyn: Korygowanie wcześniejszych soborów przez późniejsze 333
3. Kapreol: Nie dyskutować ponownie kwestii raz już rozstrzygniętych 334
4. Dyskusje nad autorytetem soboru chalcedońskiego 335

H. Rozwój doktryny 339

I. Uwarunkowania 339

II. Konieczność dalszego rozwoju 341

III. Okazje i czynniki rozwoju doktryny 343

IV. Początki teorii rozwoju dogmatów 345
1. Uznanie istnienia postępu 345

2. Kontrowersyjne interpretacje obietnic Parakleta 347
3. Stopniowe poznawanie prawd objawionych 350
4. Dokładniejsze sformułowanie wiary 351
a) Nowa terminologia bez nowych treści 351
b) Adaptacja pojęć filozoficznych 354
5. Treściowy rozwój wiary 357
a) Problem: Niepodważalny autorytet *Nicaenum* 357
b) *Constantinopolitanum*: Aktualizacja *fides Nicaena* 360
c) Efez: Potwierdzenie *fides Nicaena* 362
d) Po Efezie: Recepcja i wyjaśnianie *Nicaenum* 364
e) Chalcedon: Wyjaśniająca interpretacja symbolu nicejskiego 365
f) Monofizyci: Nic poza wiarą nicejską 368
g) Apologia soborowego rozwoju dogmatów 370
6. Kryteria autentycznego rozwoju doktrynalnego 373
a) Wzrost organiczny 374
b) Rozróżnianie postępu i zmiany 375

I. Ortodoksja i herezja 381

I. Rozróżnianie duchów 381

II. Terminologia 383
1. Herezja 383
a) Geneza i rozwój pojęcia 383
b) Herezja a schizma 386
c) Zróżnicowania 387
2. Ortodoksja 391

III. Prawomocność granic 395
1. Podziały jako zarzuty stawiane roszczeniom chrześcijan do prawdy? 395
2. Szczególna sytuacja prawdy w wierze chrześcijańskiej 396

IV. Pierwszeństwo ortodoksji czy herezji? 399

V. Jedność wiary i pluralizm teologiczny 403

VI. Rodzaje herezji 409
1. Dodawanie i skracanie 410
2. Istotne zmiany 410

VII. Znamiona ortodoksji 414
1. Synteza odrębnych prawd 414
2. Via media 416

VIII. Relacja do prawdy 418
1. Herezja: Wybór własnego myślenia zamiast Bożego 418
2. Ortodoksja: Prymat prawdy 421
3. Pierwiastki prawdy u heretyków 423

IX. Relacja do Kościoła 424
1. Herezja 424
a) Odejście od kościelnej Tradycji wiary 424
b) Ekskluzywne roszczenie: Reprezentowanie prawdziwego Kościoła 425
2. Ortodoksja 429
a) Służba wspólnej wierze otrzymanej na chrzcie 429
b) *Sentire cum ecclesia* 431

X. Myślenie o Bogu 433
1. Wiedza oparta na Objawieniu czy duchowa idolatria? 433
2. Filozofia: Matka herezji czy broń w walce z błędem? 436
a) Problem właściwego posługiwania się filozofią 436
b) Posługiwanie się dialektyką 442
3. Szacunek dla tajemnicy 448
a) Polemika z tendencjami racjonalistycznymi 448
b) Adoracja jako cel teologii 452

Bibliografia 455

Indeks osób 457

Indeks rzeczowy 461

Skróty

Skróty starożytnych autorów i dzieł są z reguły podawane według:

Augustinus-Lexikon 1 (1994) 26*–41*

Döpp S., Geerlings W. (red.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. ^{3}2002

Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ^{8}1987

Liddell H.G., Scott R. i in., *A Greek-English Lexikon* ^{9}1989 (suplement: Glare, P.G.W., *Revised Supplement*, Oxford 1996)

Thesaurus Linguae Latinae. Index, Leipzig ^{2}1990

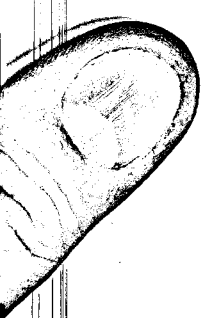
Skróty bibliograficzne są podawane według:

Schwertner S., *Abkürzungsverzeichnis (Theologische Realenzyklopädie)*, Berlin – New York ^{2}1992

Sposób cytowania

Źródła starożytne: Wydawnictwo i stronice są podawane tylko tam, gdzie nie ma wstępów do rozdziału albo gdy są zbyt obszerne.

Bibliografia pomocnicza: Tytuły wielokrotnie przytaczane są podawane z pełną informacją bibliograficzną przy pierwszym cytowaniu w danym rozdziale.



Skróty częściej przytaczanych autorów i ich dzieł

(Wiesław Szymona OP)

Ambr. – św. Ambroży

symb. – *Explanatio symboli. Wyjaśnienie symbolu*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Poznań 1970, s. 21–30.

fid. – *De fide. O wierze do cesarza Gracjana*, tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970.

Spir. – *De Spiritu Sancto.*

Athan. – św. Atanazy Wielki

apol. Const. – *Apologia ad Constantinum. Apologia do Konstancjusza*, w: *Apologia*, tłum. J. Ożóg, Warszawa 1979, s. 167–188.

Ar. – *Orationes contra Arianos.*

decr. – *De decretis Nicaenae synodi.*

ep. Epict. – *Epistula ad Epictetum. List do Epikteta.*

ep. Serap. – *Epistulae IV ad Serapionem. Listy do Serapiona*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 1996

gent. – *Oratio contra gentes. Przeciw poganom*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2000.

inc. – *Oratio de incarnatione Verbi. O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.

syn. – *De decretis Nicaenae synodi.*

tom. – *Tomus ad Antiochenos.*

Aug. – św. Augustyn

bapt. – *De baptismo. O chrzcie*, tłum. A. Żurek, Kraków 2006.

c. Adimant. – *Contra Adimantum. Przeciw Adimantowi*, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, s. 153–207.

c. adv. leg. – *Contra adversarium Legis et Prophetarum.*

c. Cresc. – *Contra Cresconium.*

c. ep. f. – *Contra epistulam fundamenti Manichaeorum. List, który nazywają „Listem podstawowym"*, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, *op. cit.*, s. 111–151.

c. ep. Pel. – *Contra duas epistolas Pelagianorum.*

c. Fel. – *Contra Felicem Manichaeum. Przeciw Feliksowi*, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, *op. cit.*, s. 209–248.

c. Faust. – *Contra Faustum Manichaeum. Przeciw Faustusowi ksiąg trzydzieści trzy*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1991.

c. Jul. – *Contra Julianum l. VI. Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977.

c. Jul. imp. – *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus.*

cons. ev. – *De consensu Evangelistarum. O zgodności ewangelistów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.

doctr. chr. – *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979.

enarr. Ps – *Enarrationes in Psalmos. Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986.

ep. – *Epistulae. Listy* (1–71), tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991.

f. et op. – *De fide et operibus. Wiara i uczynki*, w: *Pisma katechetyczne*, tłum. Wł. Budzik, Poznań 1929, s. 207–282.

Gn. litt. – *De Genesi ad litteram l. XII. Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma przeciw manichejczykom, dz. cyt.*, s. 113–382.

Gn. litt. inp. – *De Genesi ad litteram inperfectus liber. Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne*, s. 83–112.

s. Guelf. – *Sermo Morin Guelf. Mowa Guelferb. XXV*, Vox Patrum 10 (1990), s. 333–336.

Io. ev. tr. – *In Evangelium Joannis tractatus. Homilie na Ewangelie św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1997.

lib. arb. – *De libero arbitrio. O wolnej woli*, w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, Warszawa 1953, tłum. A. Trombala, t. III, s. 71–251.

nat. et gr. – *De natura et gratia.*

nupt. et concup. – *De nuptiis et concupiscentia. Małżeństwo i pożądliwość*, w: A. Eckmann, *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, Lublin 2003, s. 335–383.

pecc. mer. – *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum.*

persev. – *De dono perseverantiae. Dar wytrwania*, w: *Traktaty o łasce*, tłum. W. Eborowicz, Poznań 1971, s. 109–147.

praed. sanct. – *De praedestinatione sanctorum. Przeznaczenie świętych*, w: *Traktaty o łasce, op. cit.*, s. 265–305.

quaest. in hept. – *Quaestionum in Heptateuchum l. VII. Problemy Heptateuchu*; tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990.

s. – *Sermones.*

symb. cat. – *De symbolo ad catechumenos. Mowa o symbolu do katechumenów*; w: *Pisma katechetyczne, op. cit.*, s. 77–94.

util. cred. – *De utilitate credendi. O pożytku wiary*, w: *Pisma przeciw manichejczykom, op. cit.*, s. 33–65.

Basil. – św. Bazyli Wielki

Chr. gener. – *In sanctam Christi generationem.*

ep. – *Epistulae, Listy*, tłum. Wł. Krzyżaniak, Warszawa 1972.

Eun. – Adversus Eunomium libri V.

fid. – Prologus VIII (*De fide*) *O wierze*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 1994.

Spir. – *De Spiritu Sancto. O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.

Cassian – Jan Kasjan

inc. – *De incarnatione Domini contra Nestorium.*

coll. – *Collationes Patrum. Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, Poznań 1928n.

Clem. Alex. – Klemens Aleksandryjski

strom. – *Stromata, Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

exc. – excerpta e Theodoto.
paed. – *Paedagogus.*
protr. – *Protreptikos. Zachęta Greków*, tłum. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, Warszawa 1988, s. 99–222.

Cypr. – św. Cyprian z Kartaginy
ep. – epistula, list.
sent. episc. – *Sententiae episcoporum numero LXXXVII.*

Cyr. Alex. – św. Cyryl Aleksandryjski
ad Arcad. – *Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide*, w: *Wykład prawdziwej wiary, cz. 2: Do Arkadii i Maryny*, tłum. W. Kania, Warszawa 1980.
apol. orient. – *Apologia XII capitulorum contra Orientales.*
glaphyr. Gen. – *Glaphyra in librum Genesis.*
inc. – *De incarnatione dei verbi.*

Cyr. Jer. – św. Cyryl Jerozolimski
cat. – *Catecheses. Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973.

Didym. – Dydym Ślepy
trin. – *De Trinitate.*

Diogenes Laertios
vit. phil. – *De vita philosophorum.*

Epiph. – św. Epifaniusz z Salaminy
haer. – *Panarion. (Adversus haereses).*

Ephr. – św. Efrem Syryjczyk
comm. in diat. – *Commentarius in Diatessaron.*
hdf. – *Hymni de fide.*
sdf. – *Sermones de fide.*

Eus. – Euzebiusz z Cezarei
e. th. – *De ecclesiastica theologia.*
h. e. – *Historia ecclesiastica. Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.
Marcell. – *Contra Marcellum.*
p. e. – *Praeparatio evangelica.*
v. C. – *Vita Constantini. Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007.

Eus. Emes. – Euzebiusz z Emezy

Eus. Verc. – Euzebiusz z Vercelli

Facund. – Fakund(us)
defens. – *Pro defensione trium capitulorum l. XII.*

Gr. Naz. – św. Grzegorz z Nazjanzu
c. Jul. imp. – *Contra Julianum imperatorem.*
or. – *Orationes.*

Gr. Nyss. – św. Grzegorz z Nyssy
anim. et res. – *Dialogus de anima et resurrectione. Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: *Wybór pism*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974, s. 27–82.
sdf. – *Ad Simplicium de fide – O wierze. Do trybuna Symplicjusza*, w: *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001, s. 118–123.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA w Toruniu

Gr. Thaum. – Grzegorz Cudotwórca
pan. Or. – *In Origenem oratio panegirica. Mowa pochwalna na cześć Orygenesa*, tłum. K. Bielawski, Kraków 1998.

Heracl. – Herakleon
comm. in Io. – *Commentarii in Johannem (fragmenta). Komentarze do Ewangelii św. Jana, Fragmenty*, tłum. J. Myszor, Studia Theol. Vars. 18 (1980) 265–272.

Hier. – św. Hieronim
c. Jo. – *Contra Ioannem Hierosolymitanum.*
in Jes. – *Commentarii in Isaiam.*

Hil. – św. Hilary
coll. antiar. Par. – *Collectanea antiariana Parisina.*
c. Aux. – *Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem.*
trin. – *De Trinitate. O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005.
syn. – *De synodis.*
ad Const. – *Liber in Constantinum Imperatorem.*

Hippol. – Hipolit
c. Noet. – *Contra Noetum, Przeciw Noetosowi*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 1997.
haer. – *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena).*

Ign. – św. Ignacy z Antiochii
Smyrn. – *List do mieszkańców Smyrny*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków ²1998, s. 136–139.

Iren. – św. Ireneusz
haer. – *Adversus haereses.*
epid. – *Epideixis. Wykład nauki apostolskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.

Isid. Sevil. – św. Izydor z Sewilli
etym. – *Etymologiarum sive Originum libri XX.*

Jo. Chr. – św. Jan Chryzostom
hom. in act. – *In Acta apostolorum homiliae.*
in Jes. – *Homiliae in librum Isaiae.*

Jo. Dam. – Św. Jan Damasceński
dial. – *Dialectica.*
imag. – *Contra imaginum culminatores. Mowa obronna przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy*, Vox Patrum 19 (1999) 497–515.
f. o. – *De fide orthodoxa. Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojtkowski, Warszawa 1969.

Just. – św. Justyn
apol. – *Apologia*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.
dial. – *Dialogus cum Tryphone Judaeo. Dialog z Żydem Tryfonem*: *ibidem*, s. 95–378.

Leo – św. Leon Wielki
ep. – *Epistulae.*

Max. Conf. – św. Maksym Wyznawca
qu. Thal. – *Quaestiones ad Thalassium.*
ambig. – *Ambiguorum liber.*

Marc. – Marceli z Ancyry
frg. – *Fragmenta e Libro contra Asterium.*

Method. – Metody z Olimpu
res. – *De resurrectione.*

Novat. – Nowacjan
trin. – *De Trinitate. O Trójcy Świętej*, tłum. G. Jaśkiewicz, Kraków 2005.

Orig. – Orygenes
hom. in Gen. (in Ex., in Lev.) – *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. E. Stanula, Warszawa 1984.
hom. in Jer. – *Homiliae in Jeremiam. Homilie 1–20 o Księdze Jeremiasza*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1983.
hom. in Luc. – *In Lucam homiliae XXXIX. Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1986.
in Mt. – *Commentarii in Matthaeum. Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1998.
princ. – *De principiis. O zasadach*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1979.
in Jes. – *In Isaiam homiliae. Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 2000.
or. – *De oratione. O modlitwie*, w: *Odpowiedź na słowo*, tłum. W. Kania, Kraków 1993, s. 101–240.
philoc. – *Philocalia. Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979.

Petr. Chrys. – św. Piotr Chryzolog
serm. – *Sermones.*

Ps.–Dion. – Pseudo-Dionizy Areopagita
h.e. – *De ecclesiastica hierarchia. Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999.

Ps.–Plut. – Pseudo-Plutarch

Porph. – Porfiriusz
De antro nympharum. Grota nimf.

Ruf. – Rufin z Akwilei
symb. – *Expositio Symboli. Objaśnienie Symbolu*, tłum. M. Gładyszewski, Studia Gnesn. 6 (1981) 9–64.

Sewer z Antiochii
c. imp. gram. – *Liber contra impium Grammaticum.*

Soz. – Sozomen(os)
h. e. – *Historia ecclesiastica. Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980.

Socr. – Sokrates Scholastyk
h. e. – *Historia ecclesiastica. Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa ^{2}1986.

Teoph. Alex. – Teofil Aleksandryjski
ep. pasch. – epistula paschalis, *List wielkanocny Teofila*, tłum. J. Czuj, w: Św. Hieronim, *Listy*, Warszawa 1953, t. II, s. 331–351.

Tert. – Tertulian
adv. Prax. – *Adversus Praxeam. Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997.
an. – *De anima.*
carn. – *De carne Christi.*
castit. – *De exhortatione castitatis. Zachęta do czystości*, w: *Wybór pism II*, tłum. W. Myszor, Warszawa 1983, s. 165–181.
coron. – *De corona. O wieńcu*, w: *Wybór pism III*, Warszawa 2007, tłum. T. Skibiński, s. 105–124.
fug. – *De fuga. O ucieczce podczas prześladowań*, w: *Wybór pism III*, *op. cit.*, tłum. T. Kołosawski, s. 153–174.
ieiun. – *De ieiunio. O poście przeciw psychikom*, w: *Wybór pism III*, *op. cit.*, E. Stanula, s. 175–196.
monog. – *De monogamia. O jednożeństwie*, w: *Wybór pism III*, *op. cit.*, tłum. E. Stanula, s. 57–82.
orat. – *De oratione. O modlitwie*, w: *Wybór pism*, tłum. W. Kania, Warszawa 1970, s. 114–132.
praescr. – *De praescriptione haereticorum. Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanula, w: *Wybór pism*, *op. cit.*, s. 40–69.
pud. – *De pudicitia. O wstydliwości*, w: *Wybór pism III*, *op. cit.*, tłum. K. Obrycki, s. 197–248.
res. – *De carnis resurrectione.*
scorp. – *Scorpiace. Lekarstwo na ukłucie skorpiona*, w: *Wybór pism III*, *op. cit.*, tłum. W. Myszor, s. 117–146.
virg. vel. – *De virginibus velandis. O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: *Wybór pism III*, tłum. K. Obrycki, s. 83–103.

Thdt. – Teodoret z Cyru
ep. – *Epistulae. Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987.
h. e. – *Historia ecclesiastica.*

Theod. Mops. – Teodor z Mopsuestii

Vincent. Ler. – św. Wincenty z Lerynu
comm. – *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, wyd. 2, Poznań 2002.

Xenoph. – Ksenofont
symp. – *Symposion.*

Antologie

Andrzej Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1982, 2 tomy.
Szczepan Pieszczoch, *Patrologia*, Gniezno 1998.

WSTĘP

Mimo że takie właśnie przypuszczenie mogą nasuwać tytuły niektórych książek, pytanie o „istotę chrześcijaństwa" nie pojawiło się dopiero u schyłku epoki nowożytnej lub w czasach teraźniejszych. Już w połowie IV wieku, w dobie wielkich kontrowersji trynitarnych, pojęciem tym posługiwał się biskup Atanazy z Aleksandrii (ep. Serap. 2,7), gdy mówił o „istotnych rysach chrześcijaństwa" (χαρακτὴρ τοῦ χριστιανισμοῦ). Ten „szczególny charakter chrześcijaństwa" – specyficzność wiary chrześcijańskiej – w przekonaniu Atanazego polegał na tym, że gdy nastała pełnia czasu, Boski Logos stał się człowiekiem. Zgodnie z jego lapidarnym sformułowaniem, trafnie oddającym rzeczywistość, ta specyficzna cecha wiary „pochodzi od apostołów, a została nam przekazana przez przodków"[1].

Bardzo wcześnie Kościół zaczął tworzyć rejestry tych, których uważał za swych ojców w wierze. Jako pierwszy wiele informacji dotyczących wczesnochrześcijańskich autorów i ich dzieł, a także obszerne z nich wypisy zamieścił w swej „Historii kościelnej" (*Historia ecclesiastica*: do roku 324) Euzebiusz z Cezarei[2]. Następnie, w latach 392/393, Hieronim w swym katalogu wybitnych pisarzy (*De viris illustribus*)[3] zawarł pierwszą chrześcijańską historię literatury, która – w późniejszych wiekach wielokrotnie poszerzana i uzupełniana – stanowiła podstawę późniejszej patrologii, czyli tej części teologii historycznej, która, jako wiedza o ojcach lub nauka o starożytnej literaturze chrześcijańskiej, zajmuje się badaniem życia i dzieł pisarzy kościelnych pierwszych stuleci. Podczas gdy w dawniejszych podręcznikach i innych opracowaniach patrologii w następującej po naszkicowaniu biografii i podaniu dzieł danego autora prezentacji treści teologicznych stosowano – często nieco jednostronnie – systematyzację przyjętą w teologii nowożytnej, to w nowszych dziełach patrologicznych rekonstrukcja wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej schodzi na dalszy plan, albo nawet świadomie rezygnuje się z omawiania teologicznej doktryny.

---

[1] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 115.

[2] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.

[3] Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1970.

Systematycznym omawianiem pomijanego tu dogmatycznego znaczenia pism wczesnochrześcijańskich od XVII wieku zajęła się osobna gałąź nauki, *theologia patristica*, która w odróżnieniu od innych dyscyplin (*theologia biblica, scholastica, symbolica, speculativa*), przedstawiała doktrynę autorów patrystycznych, przygotowując w ten sposób materiał dla dogmatyki. Z niej właśnie na przełomie XVIII i XIX wieku rozwinęła się ta część historii dogmatów, która zajmuje się badaniem pism ojców Kościoła, uważanych – obok akt soborowych, tekstów liturgicznych i znalezisk archeologicznych – za jedno z najważniejszych świadectw powstawania dogmatów chrześcijańskich.

Mimo zainicjowanych na przełomie XVI i XVII wieku, a potem coraz bardziej intensywnych naukowych badań literatury patrystycznej, do tej pory nie została wystarczająco opracowana teologiczna treść formuły atanazjańskiej, zgodnie z którą wiara chrześcijańska dotarła do nas w swej specyficznej postaci „od apostołów przez pośrednictwo ojców". Przez długi czas na różne sposoby analizowano i przedstawiano zarówno życie i dzieło ojców (patrologia), jak też ich doktrynę teologiczną (patrystyka, historia dogmatów), natomiast problem właściwego rozumienia teologii ojców Kościoła oraz podstaw i metod ich refleksji nad wiarą nie cieszył się takim zainteresowaniem, na jakie zasługuje specyficzna forma przekazywania apostolskiego orędzia, stanowiącego pierwszą i podstawową odpowiedź na Objawienie.

Jakie drogi poznawcze prowadziły do wiary głoszonej przez apostołów? W jaki sposób osiągano jej pewność? Kto gwarantował autentyczność interpretacji ustnego lub pisemnego przekazu? Jak pochodząca od apostołów nauka była przekładana, tak by mogła dawać odpowiedź na zupełnie inną problematykę? Jaką rolę w poznaniu wiary odgrywał rozum ludzki, gdzie znajdowały się jego możliwości i granice? Na jakie przeszkody natrafiały pierwsze próby rozumowego przeniknięcia treści wiary? W jakich sytuacjach niezbędna stawała się pogłębiająca jej rozumienie refleksja? W jaki sposób kształtowały się kryteria i normy określające myślenie o wierze?

Takimi i podobnymi problemami zajmowano się wprawdzie w licznych szczegółowych opracowaniach, nigdy jednak dotychczas nie znalazły one pełnego ujęcia, w którym by ukazano całość wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą i wyjaśniono, w jaki sposób ojcowie Kościoła rozumieli oraz tworzyli teologię. Taki zasadniczy przegląd jest jednak niezbędny, jeśli nie chcemy dopuścić do deprecjacji badań patrystycznych. Są one prowadzone przez specjalistów, z przeznaczeniem dla ekspertów, nie mogą jednak wyjść poza krąg fachowców i włączyć swych wyników w szerszy obieg teologicznego dyskursu w taki sposób, żeby ojcowie Kościoła także dzisiaj mogli być postrzegani jako *locus theologicus* i pełnowartościowe źródło poznania.

Właśnie intencja ukazania wizji systematycznej oraz postawienie pytania o specyficzny wkład ojców Kościoła w wypracowanie zasad teologii i teologicznej kryteriologii odróżnia naszą monografię od różnorakich opracowań „historii teologii", które ukazywały się w ostatnich czasach – zresztą w języku niemieckim dotychczas dość rzadko – i których celem było przedstawienie poszczególnych myślicieli lub szkół, wraz z ich charakterystycznymi przesłankami, stylem i metodami, w chronologicznej kolejności oraz w odmiennych kontekstach historycznych.

Perspektywa historyczna pozwala wprawdzie ukazywać przede wszystkim konkretne przykłady i ich specyficzne cechy, jak również całe bogactwo sposobów rozwijania się wczesnochrześcijańskiej refleksji nad teologią. Jednak retrospektywne spojrzenie teologii na jej własną historię nie może ograniczać się do samych historyczno-pozytywistycznych analiz wielkich tekstów z przeszłości, ani też do ich opisu religijno-fenomenologicznego – nawet jeśli uwzględnia się przy tym okoliczności ich powstawania i pierwotne znaczenie. Jeśli w teologii rozum pyta o prawdę wiary, to teologiczne opracowanie dokumentów przeszłości nie może abstrahować od tego problemu. Innymi słowy: źródła historyczne są interesujące i mają znaczenie przede wszystkim dlatego, że mówią o tej prawdzie i mogą w różny sposób dopomóc w jej poznaniu. W naszym opracowaniu zajmiemy się pytaniem, w jakim stopniu może w tym być pomocna myśl ojców Kościoła.

Podejmując próbę systematycznej prezentacji istotnych elementów patrystycznego rozumienia teologii, musimy sobie postawić sceptyczne pytanie, czy w ogóle istniała „jedna teologia" (*die Theologie*) ojców Kościoła. Czy taki sposób mówienia nie równa się zakładaniu jednolitego charakteru myśli wczesnochrześcijańskiej, którego historycznie absolutnie nie sposób wykazać? Czy nie istniała raczej nieograniczona niemal liczba odmiennych teologii – ojców apostolskich, autorów pochalcedońskich, hołdujących spekulacji aleksandryjczyków i trzeźwych antiocheńczyków, pełnych entuzjazmu Syryjczyków i statecznych Rzymian, antymontanistów i neonicejczyków – których nie można jednym tchem wyliczać i przytaczać jako przedstawicieli tych samych opcji? Otóż nie zacierając oczywistych różnic w przesłankach i metodach poszczególnych autorów, rejonów i epok (na tym także między innymi polega jedyne w swym rodzaju bogactwo teologii patrystycznej!), możemy jednak znaleźć istotne konstanty i zbieżności w myśleniu ojców Kościoła w ich zasadniczym rozumieniu tego, czym teologia jest w swej istocie, jaka musi być jej podstawowa orientacja i jakimi metodami powinna się posługiwać. Liczne cytaty źródeł i odniesienia do nich, które znajdziemy na dalszych stronicach, dowiodą owego *consensus patrum* i w – bezspornej – polifonii ukażą jednocześnie wewnętrzną harmonię ich głosów.

Teologowie patrystyczni nie głosili koniec końców swoich prywatnych idei, lecz usiłowali przeniknąć umysłem to, „w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli" (Vincent. Ler., comm. 2,5)[4]. Chcieli więc być, i rzeczywiście byli, przede wszystkim świadkami wiary Kościoła, w tym sensie że „uczyli Kościół tego, co sami od Kościoła otrzymali" (Aug., c. Jul. imp. 1, 117). Dlatego też ta wiara Kościoła stanowi jedyną adekwatną hermeneutykę, jedyne „miejsce" właściwego rozumienia tych tekstów; ona właśnie pozwala odkryć ich istotny sens i daje ich wykładnię. Ducha, z którego powstały pisma ojców i który ukazuje ich myśl, można zrozumieć tylko wtedy, gdy historyczne badanie źródeł powiąże się z tą hermeneutyką.

Jaką jednak wartość dla teraźniejszości mogłaby mieć możliwie autentyczna rekonstrukcja patrystycznego pojmowania teologii? Czy uzyskany w ten sposób obraz interesuje wyłącznie historyków, nie ma natomiast żadnej wartości dla teologii? Czy krytyczna świadomość dzisiejszej refleksji nad wiarą nie powinna się raczej uwolnić od przestarzałych paradygmatów myślowych, które taka rekonstrukcja próbuje odnaleźć w dokumentach przeszłości? Wymieńmy tu jeden tylko znamienny przykład. Czy ojcowie Kościoła nie posługiwali się zdecydowanie za często i rozumianymi jako oczywiste takimi terminami, jak „ortodoksja" i „herezja"? Czy te kategorie od dawna już nie uchodzą za „konstrukcje zwycięskiej Tradycji" i nie są wyrazem „historii zwycięzców"? W przyjmowanych coraz powszechniej nowych regułach semantycznych, dopuszczających posługiwanie się tymi terminami tylko z dodatkiem słów tak zwany albo w cudzysłowie, w wielu wypadkach można by widzieć po prostu przejaw wyostrzonej historycznej świadomości problemu, która złożoność teologicznych ocen pewnych stanowisk postrzega w sposób bardziej zróżnicowany niż było to możliwe dla ówczesnych autorów, często walczących w warunkach ograniczonej widoczności „nocnych działań bojowych" (Thdt., h.e. 7,32,5). Całkowite zdystansowanie się od tej terminologii mogłoby jednak stanowić także oznakę relatywizowania problemu prawdy wewnątrz samej teologii, która – przynajmniej w swych dyscyplinach historycznych – poprzestaje na badaniu i opisywaniu faktów, rezygnuje natomiast z teologicznych problematyk, kryteriów i ocen, a tym samym upodabnia się w końcu do kulturoznawstwa i historii religii.

Przeciwstawiając się tej tendencji, należałoby się zastanowić, czy niektóre aspekty teologii ojców nie są może zbyt pospiesznie uznawane za owoc przestarzałych paradygmatów myślowych dlatego tylko, że ich poglądy są sprzeczne z popularnymi nowożytnymi kanonami myślenia i kwe-

[4] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, wyd. 2, Poznań 2002, s. 7.

stionują powszechne schematy dzisiejszego sposobu uprawiania teologii. Refleksja ojców nad wiarą mieści w sobie krytyczny potencjał, umożliwiający przeciwstawianie się charakterystycznej dla teologii późniejszych epok tendencji do zacieśniania i spłycania problemów.

Jeśli w każdej wielkiej tradycji, a więc także w teologii patrystycznej, jest zawarty moment krytyki wobec teraźniejszości, w konsekwencji poznanie jej stanowi jeden z elementów „niebezpiecznego przypominania", pozwalający zrozumieć, że aktualne kanony ważności wcale nie muszą być kanonami powszechnie obowiązującymi, oraz że wiedza wywodząca się z przeszłości może być o wiele głębsza i bogatsza od wielu dzisiejszych koncepcji. Zapoznanie się z podstawami teologii patrystycznej może zapobiec takiemu zapominaniu o przeszłości, w następstwie którego dzisiejsza praktyka naukowa nierzadko pozostaje więźniem wyłącznie własnych horyzontów myślenia. Już w roku 1824 Johann Adam Möhler – nieostatni przecież spośród znawców ojców Kościoła – pisał, jakie znaczenie ich teologia mogłaby mieć dla późniejszych epok:

> W czasach pozbawionych duchowych mocy jest zawsze dobrą rzeczą, jeśli jednostka ma poczucie swej słabości i w konsekwencji kieruje swe kroki tam, gdzie była ta moc, i stamtąd czerpie siły. W świadomości własnej niewiedzy chce czerpać tam, gdzie gromadzone były skarby mądrości... Kiedy jest się pozbawionym własnej mądrości, wtedy mądrość polega na przyjmowaniu mądrości innych[5].

[5] J.A. Möhler, *Pragmatische Blicke*: *idem, Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966) I. Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente*, wyd. R. Reinhardt, Paderborn 1989, 48.

A. PRAWOMOCNOŚĆ REFLEKSJI NAD WIARĄ

I. Zastrzeżenia dotyczące refleksji i spekulacji

1. Przesłanki nowotestamentalne

Że w obrębie chrześcijaństwa rozwinęła się teologia, że wiara szukała zrozumienia, a rozum chciał iść w ślady Objawienia Bożego – wszystko to wcale nie było oczywiste. Pogańskie obciążenia miało nie tylko samo pojęcie teologii. Teologami nazywano poetów, autorów tworzących mity opowiadające o bogach – Homera na przykład czy Hezjoda. Antycznej religii obca była refleksja nad wiarą. Ani politeistycznemu kultowi państwa, ani misteryjnym religiom Wschodu nie było znane teoretyczne zgłębianie świata bogów. Refleksją i spekulacjami dotyczącymi spraw bogów zajmowano się w różnych szkołach starożytnej filozofii. Mimo iż wczesne chrześcijaństwo bardzo szybko opowiedziało się za ich opcją Logosu, połączoną z odrzuceniem mitów, w listach apostolskich Nowego Testamentu pojawiły się najpierw wyraźne zastrzeżenia, a nawet zakazy czynienia wiary przedmiotem filozoficznych pytań i badań. Swemu uczniowi Tymoteuszowi Paweł stawia przed oczy fałszywych nauczycieli, którzy zajmują się „baśniami i genealogiami bez końca. Służą one raczej dalszym dociekaniom niż planowi Bożemu zgodnemu z wiarą" (1 Tm 1,4)[6]. Cechą charakterystyczną fałszywego nauczyciela są chorobliwe dociekania (ζητήσεις) i słowne utarczki (λογομαχίας), z których rodzą się tylko zawiść i kłótliwość (zob. 1 Tm 6,4; por. 2 Tm 2,23; Tt 3,9). Kolosanie otrzymują następujące polecenie: „Baczcie, aby ktoś was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą wierutnym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie" (Kol 2,8).

[6] Teksty Pisma Świętego przytaczane są z piątego wydania Biblii Tysiąclecia (przyp. tłum.).

Jednocześnie uwagi Apostoła nie uszło istnienie w Kościołach bardzo wyraźnych różnic poziomów w pojmowaniu prawd wiary[7]. Naprzeciwko jednej i tej samej Ewangelii stali mocni i słabi, dojrzali i niedojrzali, doskonali (τέλειοι) i prości (ἁπλούστεροι), mądrzy (σοφοί) i nieuczeni (ἰδιῶται). Ich przynależność do jednego Kościoła była przyczyną niejednego konfliktu. Paweł nie taił, ku której grupie kierował swe sympatie. Nie podobało mu się, że stan wiedzy był u wielu poniżej ich możliwości, a nawet poniżej obowiązującego ich poziomu. (1 Kor 3,1–3; 5,11–14). W przekonaniu, że w Jezusie Chrystusie zostali „wzbogaceni we wszystko, we wszelkie słowo i wszelkie poznanie" (1 Kor 1,5), Apostoł nie mógł i nie chciał akceptować żadnych niepokonalnych barier między poszczególnymi, także społecznie uwarunkowanymi, warstwami wiernych. Wzniesienie się z poziomu niedoskonałości na stopień wyższy wydawało mu się zasadniczo możliwe dla każdego. Paweł był chyba jednak zbyt wielkim optymistą, jeśli własne pojmowanie chrześcijaństwa – takiego, jakie głosił – uważał za zrozumiałe dla wszystkich, pod warunkiem dokładnego zapoznania się z nim. Już w 2 Liście Piotra (3,16) zauważa się, że w listach Pawła są „trudne do zrozumienia pewne sprawy". Po raz pierwszy widoczne jest odchodzenie ambitnej teologii od percepcyjnych możliwości prostych chrześcijan.

Intencje i potrzeby tych ostatnich ujawniały się z kolei w dostępnej dla nich literaturze, która – jak na przykład apokryficzne Ewangelie, Dzieje Apostolskie i liczne pisma ojców apostolskich (1 Klemensa, Ps.-Barn., Past. Herm.) – domagała się prostej wiary w Jezusa Chrystusa i zajmowała się głównie praktyką życia chrześcijańskiego, liturgią oraz dyscyplinarnymi sprawami Kościoła[8]. Apostołowie, ukazywani w owych dziełach jako *simplices*, którzy swe pisma mogli redagować, nie posiadając żadnego wykształcenia i licząc jedynie na pomoc Bożą, byli przedstawicielami prostej wiary Kościoła, która się obywała bez uczonej teologii.

[7] N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Problematik eines Dauerproblems*: Kairos 14 (1972) 161–187 (= *idem*, *Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000, 305–336); J. Lebreton, *Le désacord de la foi populaire et de la théologie savante*: RHE 19 (1923) 481–506; 20 (1924) 5–37; Ch. Markschies, *Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike*: A. Hölscher, A. Middelbeck-Varwick (red.), *Frömmigkeit. Eine verlorene Kunst* (Theologie der Spiritualität 8) Münster 2005, 29–48.

[8] H.J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries*: JThS N. S. 14 (1963), 294–310.

2. *Wiara i poszukiwania w kontrowersji z gnostycyzmem*

Teologia taka niekoniecznie nadawała się w całości do odrzucenia, mogła jednak wywoływać pewne zaniepokojenie, którego następstwem była z kolei postawa rezerwy wobec naukowych postulatów w domenie religijnej. Pod koniec II wieku rzecznikiem tej mentalności stał się biskup Ireneusz z Lyonu (haer. 2,26,1), który tak pisał: „Lepiej jest i korzystniej niewiele wiedzieć i zbliżać się do Boga przez miłość, niż kształcić się i dużo wiedzieć". Prosta wiara, za której obrońcę uważał siebie Ireneusz, stawała się sceptyczna z chwilą opuszczenia znanego i pewnego terenu. Że proponowany tu wzorzec pobożnej prostoty nie zadowalał wszystkich kręgów kościelnych, że odczuwano go jako niewystarczający, a nawet prowadzący do izolacji, zdawał sobie z tego sprawę także biskup Lyonu. Mimo to nie zmieniał swej postawy i nie dawał się zbić z tropu:

> Ci zatem, co porzucają naukę Kościoła, pomawiają świętych prezbiterów o nieznajomość rzeczy, nie bacząc, że więcej wart jest pobożny kmiotek, niż bluźnierczy i bezwstydny sofista (haer. 5,20,2)[9].

Te krytyczne uwagi były kierowane pod adresem gnostyków, którzy działali wprawdzie w Kościołach chrześcijańskich, uważali się jednak za jedynych przedstawicieli autentycznego chrześcijaństwa i za intelektualną elitę, ponieważ w swym przekonaniu tylko oni posiadali klucz umożliwiający zrozumienie symbolicznego języka Biblii i treści, które chcieli w niej zawrzeć jej autorzy. Ambicje spekulatywne, jak również zapożyczenia oparte na chętnie przyjmowanych popularnych pojęciach filozoficznych były w II wieku charakterystyczne szczególnie dla heterodoksyjnych kręgów gnostyckich, które z ich pomocą chciały propagować chrześcijaństwo jako religię konkurencyjną na rynku światopoglądowym[10]. Tendencje te spotkały się z negatywną oceną tych autorów kościelnych, którzy w nich widzieli jedynie intelektualną hybrydę oraz lekkomyślne odchodzenie od jasnej i pewnej doktryny zbawienia. Krytyka tych poglądów była tym ostrzejsza, iż rzeczywiste osiągnięcia gnozy zostały zastrzeżone wyłącznie dla pneumatyków, stopnie ludzkich możności poznawczych uważano za nieprzekraczalne i w konsekwencji zwyczajnym wiernym kategorycznie odmawiano możliwości zbawienia. Przekonany o powszechnej zbawczej woli Bożej, Kościół nie mógł przyjąć tego „rozwiązania" problemu *simplices*. Pomimo polemik i pogardy okazywanej prostym, niewykształconym wiernym przez pogańskich intelektualistów, Kościół zdecydowanie odrzucił gnostycką pokusę ekskluzywnego chrześcijaństwa nielicznych wybranych.

---

[9] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 55.

[10] Ch. Markschies, *Die Gnosis*, München 2001, 28 n., 116 n.

Dysputy z gnostykami nabierały jednak szczególnej wymowy na skutek tego, że uzasadniając swe spekulatywne ambicje i kwestionując ideał *simplicitas fidei*, powoływali się oni zazwyczaj na słowa samego Chrystusa. Jego polecenie: „Szukajcie, a znajdziecie" (Mt 7,7b; Łk 11,9b) teologia gnostycka interpretowała w ten sposób, że szukanie to rozumiała nie w sensie modlitwy, lecz jako badawcze dążenie do zdobycia gnozy (zob. Iren., haer. 2,13,10; 18,6; 30,2)[11]. W gnostyckim traktacie *Pistis Sophia* (83) czytamy o tym, jak Jan i Maria Magdalena, powołując się na te słowa Zmartwychwstałego, stawiają pytania i pragną uzyskać nowe informacje. Logion mówiący o szukaniu został oderwany od kontekstu Ewangelii synoptycznych i włączony w nową serię wypowiedzi. W „Ewangelii Tomasza" (logion 1 [2]) czytamy:

> Rzekł Jezus: Niech ten, który szuka, nie ustaje w poszukiwaniu, aż znajdzie. I gdy znajdzie, zadrży; a jeśli zadrży, będzie się dziwił i będzie panował nad Pełnią[12].

Podobna wypowiedź znajduje się w Ewangelii do Hebrajczyków (fragm. 4b):

> Ten, kto szuka, nie przestanie szukać, aż znajdzie; gdy zaś znajdzie, dozna zdziwienia, osiągnie królestwo; gdy królestwo osiągnie, wtedy dopiero dozna ukojenia[13].

W ten sposób Mt 7,7b stał się podstawowym tekstem dla gnostyckiej drogi zbawienia. Szukające pytanie jest cechą charakterystyczną egzystencji gnostyka. Kto szuka, ten ma świadomość jakiegoś braku. Konkretnie: brak mu możliwości dania odpowiedzi na istotne pytania:

> Kim byliśmy? Czym staliśmy się? Gdzie byliśmy? Zrzuceni, w jakim znaleźliśmy się miejscu? Dokąd spiesznie zdążamy? Od czego zostaniemy uwolnieni? Czym są narodziny, czym powtórne narodziny? (Clem. Alex., exc. Thdot. 78,2).

Rozpoczęcie „szukania tajemnic królestwa światłości" (*Pistis Sophia* 133) stanowi dla gnostyka decydujący przełom. Od tego momentu nie jest już pogrążony w śnie i ślepocie; przebudził się i w pytaniach o sens swego życia osiąga zbawienną wiedzę. Poszukiwaniu, rozumianemu jako dążenie

---

[11] N. Brox, *Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Łk 11,9b*: P. Hoffmann i in. (red.), *Orientierung an Jesus*, FS J. Schmid, Freiburg i. Br. 1973, 17–36; K. Korschorke, *„Suchen und Finden" in der Auseinandersetzung zwischen gnostischen und kirchlichen Christentum*: WuD 14 (1977), 51–65; A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo I*, Madrid 1972, 45–74.

[12] *Apokryfy Nowego Testamentu*, tłum. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 184.

[13] *Ibidem*, s. 100.

do odkrycia tajemnej, ale nie niedostępnej prawdy, odpowiada znajdywanie, poznanie, zdobycie gnozy.

Ze strony Kościoła ten program soteriologicznie zabarwionego szukania spotkał się z reakcją negatywną. U schyłku drugiego stulecia Ireneusz z Lyonu tworzył teologię antygnostycką, sceptyczną wobec przesadnie spekulatywnego analizowania odpowiedzi człowieka na Objawienie, i podkreślał zasadniczą niewystarczalność autonomicznych badań. Nie miał wątpliwości co do rezultatu badań i pragnienia zdobycia wiedzy wyższej od prostej wiary; bez cienia złudzeń, tak mówi o gnostyku: „Zawsze wprawdzie szuka Boga, nigdy Go jednak nie znajduje" (haer. 4,9,3; por. 2,27,2). Miał też pod ręką werset biblijny, służący legitymizacji potępiania gnostyckiego stawiania pytań: „Przystępny byłem dla tych, co o Mnie nie dbali; tym, którzy Mnie nie szukali, dałem się znaleźć " (Iz 65,1; Iren., epid. 92).

Oczywiście, Ireneusz dopuszczał także uprawniony sposób teologicznego stawiania pytań. Zredagował nawet wzorcowy katalog takich tematów, ażeby wykazać, że możliwe jest zgłębianie umysłem biblijnego Objawienia. W odróżnieniu od gnostyckich roszczeń docierania do tajemnej wiedzy dostępnej tylko nielicznym pneumatykom, podkreśla się, że nie wchodzą tu w grę nowe treści poznawcze, lecz tylko inny, głębszy stopień wspólnej wiary całego Kościoła:

> Żaden przeto z przełożonych Kościoła, nawet bardzo wymowny, innej od tej nauki nie głosi (...) Ponieważ tedy jedna i ta jest sama wiara, ani jej nie powiększy ten, co wiele o niej powiedzieć może, ani nie pomniejszy ten, co mniej (haer. 1,10,2)[14].

Głębsze zrozumienie orędzia wiary nie polega na zmianie treści nauki i nie jest dążeniem do znalezienia nowych treści (haer. 1,103). Teologia zajmująca się wiarą Kościoła ma coś innego na celu:

> Rzecz polega na tym, że treści przypowieści (czyli trudnych fragmentów Pisma) są formułowane bardziej precyzyjnie, co z kolei pozwala zintegrować je z podstawowymi prawdami oraz określić sposób postępowania ludzi i wyjaśnić zbawczy plan Boży (haer. 1,10,3).

Z dołączonego przez Ireneusza katalogu możliwych problemów widać, że jego celem jest ukazanie wewnętrznej jasności zbawczej ekonomii, a także odpowiedź na pytania: „dlaczego" w odniesieniu do stworzenia, zawarcia Przymierza i Wcielenia; „jak" – zmartwychwstania ciał i „dlaczego" – powołania pogan (haer. 1,10,3). Teologiczne badania i sta-

[14] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 31.

wianie pytań są więc uzasadnione, pod warunkiem ich powiązania z regułą wiary[15].

Także Tertulian świadom był znaczenia tekstu Mt 7,7; mówił on o tym miejscu, „którym i nasi usprawiedliwiają swój głód dociekliwości, a heretycy starają się przekonać o ważności obowiązku sumiennego poszukiwania prawdy (*scrupulositas*)" (praescr. 8,1)[16]. Nie tylko więc gnostycy ciągle mieli na ustach słowa o szukaniu i znajdywaniu (praescr. 43,2); jak widać, także w kręgach kościelnych posługiwano się nimi dla usprawiedliwienia spekulacji teologicznych[17]. Podobnie jak Ireneusz, również Tertulian (praescr. 10,7–9) obawiał się *regressus in infinitum*: dokonuje przeglądu współczesnych sobie herezjarchów i ukazuje, jak jeden drugiemu odbiera zwolenników przez nawoływanie do szukania i obietnicę znalezienia:

> Gdzież więc będzie koniec szukania? Gdzie początek wiary? Gdzie kryterium znalezienia? Czy u Marcjona? Przecież i Walentyn proponuje: „Szukajcie, a znajdziecie". U Walentyna? Ale i Apelles tym samym zdaniem mnie atakuje. (...) Nigdy więc nie będę miał pewności, nigdzie i nigdy nie zdobędę tego, czego Chrystus nauczał, czego należy szukać i w co wierzyć[18].

Tertulian stanowczo się sprzeciwiał dowolnej instrumentalizacji tych słów Jezusa. W odróżnieniu od Ireneusza czuł się zobowiązany do stosowania ortodoksyjnej egzegezy Mt 7,7 (praescr. 9,1–2). Interpretacja ta potwierdza jego koncepcję dostępu człowieka do prawdy. W gruncie rzeczy dla chrześcijanina, który znalazł Chrystusa, słowa te są już przedawnione. Dla człowieka, który uwierzył, straciły one na aktualności. Odnoszą się tylko do sytuacji przed uwierzeniem, a więc są przeznaczone dla Żydów nieznających jeszcze Chrystusa (praescr. 8,3–7). Do chrześcijan natomiast odnoszą się słowa: „To, co musisz wiedzieć, już znasz" (praescr. 14,2)[19]. Wiara nie jest zatem nieprzerwanie ciągnącą się dyskusją, której końca nie da się przewidzieć. Prawda jest następująca: „Należy szukać, czego Chrystus nauczał, i tak długo, dopóki nie znajdziesz. Znalazłeś zaś wtedy, gdy uwierzyłeś" (praescr. 10,2)[20]. Tertulian znalazł nawet argument skryptu-

---

[15] W.C. van Unnik, *An Interesting Document of Second Century Theological Discussion* (Irenaeus, adv. haer. 1,10,3): VigChr 31 (1977) 196–228; J. Fantino, *L'art de la théologie et l'attitude du théologien selon saint Irénée de Lyon*: RThom 88 (1988) 65–86, 229–255; D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gemblaux, Paris 1933, 132–139.

[16] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: *Wybór pism*, tłum. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 47.

[17] Według J. Daniélou, *Recherche et Tradition chez les Pères du IIe et du IIIe siècles*: NRTh 94 (1972) 449–461. Jest to aluzja do judeochrześcijańskiej apokaliptyki.

[18] Tertulian, *Preskrypcja*, s. 50 n.

[19] *Ibidem*, s. 52.

[20] *Ibidem*, s. 49.

rystyczny przeciwko pasji poszukiwawczej. Kobieta szukająca zgubionej drachmy (Łk 15,8) gdy tylko ją znalazła, od razu zaprzestała poszukiwania (praescr. 11,4). Szukaniu kładzie więc kres znalezienie. Kto by chciał zatem dalej jeszcze szukać prawdy już znalezionej i przechowywanej w kościelnej regule wiary, ten daje dowód swej niewiary i neguje własny stan posiadania (praescr. 7,12 n.; 11,1–3).

> Jednej zaś i pewnej nauki nie można szukać w nieskończoność. Należy szukać tak długo, dopóki się nie znajdzie. Skoro znalazłeś, masz obowiązek uwierzyć i o nic więcej się nie starać, jak tylko strzec tego, w co uwierzyłeś (praescr. 9,4)[21].

Szukanie jest przejawem jakiegoś braku, zachowywanie prawdy – ideałem. Stąd apel Tertuliana: „Niech więc ciekawość ustąpi wierze" (*cedat curiositas fidei*: praescr. 14,3)[22]. Kartagiński teolog podkreśla wystarczalność wiary określonej przez Kościół: „Niewiedza o tym, co sprzeciwia się regule wiary, jest wszechwiedzą"[23]. Ponieważ nie ma tutaj żadnych spornych punktów, wszelkie szukanie i stawianie dalszych pytań następuje w kontekście herezji, w niej ma źródło lub do niej prowadzi (praescr. 13,6).

Jednak podobnie jak Ireneusz, także Tertulian dopuszczał możliwość badań oraz stawiania pytań w samym Kościele i tak jak biskup Lyonu jasno określał tu przedmiot, warunki, a także granice: „Szukajmy więc wśród nas, u naszych i tego, co jest nasze. Szukajmy tego, co z zachowaniem reguły wiary może być jeszcze przedmiotem poszukiwania" (praescr. 12,5; por. an. 2,7)[24]. Poza tym zalecane jest tu trzymanie się pewnych, doświadczonych nauczycieli Kościoła, którzy są „obdarzeni łaską wiedzy" (praescr. 14,1–2)[25]. Mimo wszelkich koncesji na rzecz teologicznych roszczeń, w konfrontacji z gnozą Tertulian usiłował jednak chrześcijaństwo opierać na ujednoliconej, pewnej i jednoznacznej podstawie reguły wiary (praescr. 14,1–5).

Że takie apele nie pozostawały bezskuteczne, lecz znajdywały oddźwięk w Kościołach, decydowały o przeciętnym poziomie zwykłych wiernych i utrwalały ideał *simplicitas fidei*, dowodzą tego świadectwa innych teologów, którzy spotykali się z szeroko rozpowszechnioną niechętną postawą wobec wszelkich poznawczych wysiłków w sprawach wiary. Wyraźnie antygnostycki klimat w Kościele doprowadził do uważania za podejrzane wszelkich prób myślenia, stawiania pytań i badania wychodzą-

[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, s. 52.
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem*, s. 51.
[25] *Ibidem*, s. 52.

cych poza konwencjonalne sposoby głoszenia słowa. Sądzono, że zarzucanie prostych, dobrze znanych formuł i wznoszenie się myśli ponad prostą wiążącą naukę tylko pozornie prowadzi do wyższych stopni poznania, bo w rzeczywistości jest raczej intelektualną arogancją, zamaskowaną herezją albo lekkomyślnym narażaniem się na utratę posiadanej prawdy. Klemens Aleksandryjski, który chrześcijaństwo definiował jako „zaszczepione w naturalnym rozumie człowieka pragnienie dobrego życia na ziemi, a szczęśliwego po śmierci" (paed. 1,1,1)[26], jak żaden inny teolog tamtych czasów daje możliwość poznania zastrzeżeń, oporów i zarzutów, jakie na przełomie II i III wieku napotkała jego próba wyniesienia chrześcijaństwa na najwyższy poziom intelektualny[27]. Na wszelkie postacie teologii doktrynalnej spoglądano nieufnie i uważano je za niepotrzebne (strom. 1,18,2–3; 6,80,5; 89,1). W kręgach tych filozofię uważano za wynalazek diabła (strom. 1,80,5). Odczuwano przed nią lęk, jak dzieci przed upiorami (strom. 6,80,5), oraz domagano się tylko i wyłącznie wiary („stawiając jako wymaganie jedynie samą wiarę", strom. 1,43,1)[28]. „Czystą wiarę" (ψιλὴ πίστις) przeciwstawiano koncepcji „kościelnej gnozy" (7,41,3), uprawianej przez teologów aleksandryjskich. Także Orygenes (sel. in Ps. hom. 5) uskarżał się na krytyków, którzy teologię uważali za niepotrzebny luksus, a w swym własnym braku zainteresowań intelektualnych upatrywali zdrową prostotę wiary. Liczni chrześcijanie zadowalali się wiarą minimalną. Wystarczało im, że nie pójdą do piekła (hom. in Jesu Nave 9,7). Takim chrześcijanom głębsza refleksja nad wiarą wydawała się niemal jej odrzucaniem (comm. in Rom. 9,36).

II. Konieczność teologii

Mimo szeroko rozpowszechnionej sceptycznej postawy wobec głębszej refleksji nad wiarą, mimo uzasadnionych zastrzeżeń wysuwanych pod adresem rozmywania prostej wiary w zawrotnych spekulacjach, Kościół jako całość nie mógł się ograniczyć do postawy fideistycznej. Już samo spotkanie z umysłową kulturą antyku, z jej pytaniami, oczekiwaniami oraz zastrzeżeniami, prowadziło do intelektualnego pogłębienia biblijnego kerygmatu

[26] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 344.

[27] A. Méhat, *Étude sur les „stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 294–326; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene, Or. 2004 (= London 1954), 393.

[28] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 33.

i stworzyło nowy stopień refleksji nad wiarą chrześcijańską[29]. Jednocześnie istniały także wyzwania wewnątrz samego Kościoła, a mianowicie postulat angażowania intelektu właśnie ze względu na autentyczność samej wiary.

1. *Rozprawa z ideałem* simplicitas fidei

Już Ireneusz (haer. 1 prol. 1–2) musiał przyznać, że wierni, którzy dawali się zwieść perswazjom gnostyków, byli po prostu ludźmi prostodusznymi, pogrążonymi w niewiedzy. Ten sam Tertulian, który w ostrych słowach ostrzegał przed ryzykiem badań i stawiania pytań, musiał doświadczalnie się przekonać, że tak usilnie zalecana prostota wiary, jeśli okazywała się tylko prostodusznością i naiwnością, wystawiała ją na poważne niebezpieczeństwa. Zwykli wierni w Kartaginie, tak samo jak w Lyonie, w spotkaniu z uwodzicielskimi błędami byli intelektualnie bezradni i skazani na porażkę. Zagrożenia wynikające z wynoszonej skądinąd pod niebiosa prostoty zmuszały do zajęcia odpowiedniej postawy. Tertulian (res. 2,11) domagał się dokształcania nieodpornych na błędy.

> Istnieje wielu, bardzo wielu nawet nieuczonych (*rudes*), chwiejących się w wierze (*dubii*), a jeszcze więcej prostaczków (*simplices*); tych należy pouczać, prowadzić i umacniać.

W swym traktacie *O chrzcie* (bapt. 1,1), pomyślanym przez niego także jako instrukcja dla ochrzczonych, uskarżał się na często spotykany u nich brak wiedzy o otrzymanym już przed laty sakramencie i krytycznie wyrażał się o tych,

> którzy zadowalają się w swej prostocie faktem, że uwierzyli. Ci nie badają podstaw przekazywanej nauki, posiadają niewypróbowaną, ale dzięki prostocie dobrą wiarę. Ale też właśnie wielu z tych porywa rozpowszechniająca się (...) trucizna heretyckiej nauki[30].

Tertulian potrafił uzasadnić swoją krytykę. Na jego czasy przypadały początki spekulatywnej teologii Trójcy. Nieudaną próbą zrozumienia rela-

[29] M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn ³2006, 312–315; *idem*, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in den ersten Jahrhunderten*, Darmstadt 2004; A. Merkt, *Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung*: D. Zeller (red.), *Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* (RM 28), Stuttgart 2002, 409–433; B. Pouderon, *Die frühen Christen und die griechische Kultur*: L. Pietri (red.), *Geschichte des Christentums* I, Freiburg i. Br. 2003, 863–942.

[30] Tertulian, *O chrzcie* [w: *Wybór pism*, s. 133]; Brox, *Der einfache Glaube*, 165–173; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien I. Histoire, Doctrine, Méthodes* (ThH 68), Paris 1966, 114–121; Eynde, *Normes*, 139–141.

cji między Ojcem i Synem był tak zwany monarchianizm modalistyczny, radykalnie uproszczający obraz Boga, którego następstwem było utożsamienie Ojca z Synem. Jako przedstawiciel tej koncepcji, przybył z Rzymu do północnej Afryki Prakseasz. Także tutaj odnoszące się do niej słowa Tertuliana (adv. Prax. 1,6) spotkały się z pozytywnym przyjęciem tylko dlatego, że „wielu spało w prostocie niepogłębionej nauki"[31]. Monarchianizm, który usiłował zachować jedność Boga, nie umiał jednak wyjaśnić Jego troistości, był przypuszczalnie tym sposobem rozumienia Boga, który najlepiej odpowiadał prostej wierze wielu chrześcijan, poirytowanych zawiłością twierdzeń teologii. Z kolei zróżnicowana koncepcja Tertuliana i jego nowa terminologia (*trinitas*) w nauce o Bogu wydawały się podejrzane o herezję i często były odrzucane.

> Wszyscy ludzie prości (by nie rzec: nierozumni i ignoranci), jacy stanowią zwykle większość wierzących, nie rozumiejąc, że należy wierzyć w Jedynego, lecz z uwzględnieniem ekonomii, lękają się, gdyż mniemają, iż ekonomia jest wielością, a rozróżnienie Trójcy rozłamem jedności; tymczasem jedność, z siebie samej wywodząca Trójcę, nie zostaje w ten sposób zniszczona, lecz uporządkowana (adv. Prax. 3,1).

Atakowany w ten sposób Tertulian był wprawdzie przekonany, że teologiczny wkład umysłu może wykazać prawowierność jego trynitarnych koncepcji – „tak jakby nie było herezją nierozumne i ciasne pojmowanie jedności, a racjonalne uporządkowanie jej w Trójcę nie stanowiło prawdy" (adv. Prax 3,1)[32] – mimo to jednak w swych teologicznych wysiłkach czuł się nierozumiany, a nawet odrzucany przez prostych, nieelastycznych, trzymających się kurczowo opartej na tradycyjnych formułach wiary Kościoła, i dlatego jednym tchem wymieniał nieuczonych i mających złą wolę, oskarżając ich o świadome zniekształcanie jego sformułowań (adv. Prax. 9,1). Jego wywierająca duże wrażenie siła argumentacji, wyostrzona wizja problemów i twórcze zdolności we wprowadzaniu nowych terminów teologicznych kręgom tym wydawały się, jak widać, mocno podejrzane. Takim chrześcijanom Tertulian (paenit. 1,2–3) zarzuca, że „stale żyją bez kierowniczej siły rozumu i nie mogą uniknąć grożącej burzy życiowej"; tymczasem, jego zdaniem, zasada rozumności została przez Boga wszczepiona całemu stworzeniu:

> Rozum zaś jest rzeczą Boga. Bóg, Stwórca wszechrzeczy, wszystko urządził, uporządkował i wolą swoją ustalił, wszystkim więc rozum rządzi i wszystko przenika[33].

---

[31] Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997, s. 36.

[32] *Ibidem*, s. 26.

[33] Tertulian, *O pokucie* [w: *Wybór pism*, s. 175].

Sytuacja w Kartaginie nie była przypadkiem odosobnionym. Także w Kościele rzymskim na początku III stulecia doszło do kontrowersji, kiedy jeden z jego kapłanów, Hipolit, zaatakował rozpowszechniający się tam modalistyczny monarchianizm, sam jednak w wyniku tego popadł w konflikt z biskupem Zefirynem i z jego doradcą oraz następcą Kalikstem. Obydwaj oni czuwali przede wszystkim nad jednością Kościoła i chcieli go uchronić przed sporami szkół teologicznych, jednak za wystarczające uważali w gruncie rzeczy krótkie formuły wiary, które sprawdzały się w przeszłości. Hipolit natomiast (haer. 9,7,1;11,1), w poczuciu własnej wyższości intelektualnej, owych przedstawicieli prostej pobożności Kościoła uważał za pozbawionych wykształcenia ignorantów, ponieważ nie wykazywali żadnych powiązań z aktualną w tym czasie teologią i nie chcieli przyjąć nowego, objawionego w historii zbawienia, pojęcia Boga[34].

Jak widać, na przełomie II i III wieku w różnych Kościołach istniały daleko posunięte różnice w rozumieniu słuszności i potrzeby głębszego rozumienia wiary. Podczas gdy ogół prostych chrześcijan, a niekiedy również zwierzchnicy kościelni zadowalali się stanem wiedzy osiągniętym w przeszłości i już sprawdzonym, dalsze zaś spekulacje uważali za zbyteczne, a nawet niebezpieczne, inni kwestionowali ten ideał *simplicitas fidei*, gdyż taka prosta wiara wydawała się im bramą szeroko otwartą dla herezji. Oczekiwanie Ireneusza z Lyonu (haer. 3,4,2), że prości wierni, gdy tylko posłyszą heretyckie nauki, „zatkają sobie uszy i jak najdalej od nich uciekną", było raczej zbyt optymistyczne. Prosta wiara wcale nie chroniła przed błędnymi doktrynami. Mogła ona się stać nawet czynnikiem ryzyka, gdyż charakterystyczna dla niej prostoduszność kryła w sobie tendencję do naiwności i łatwego poddawania się obcym wpływom. Słowo *simplex*, w świeckiej łacinie oznaczające: „prosty, niesfałszowany, bezpieczny" w łacinie chrześcijańskiej nieprzypadkowo otrzymało charakterystyczny, przedtem bardzo rzadko spotykany, znaczeniowy odcień „głupi, naiwny". Na przekór więc wszelkim próbom idealizowania, w których *simplicitas* stawała się oznaką prawdy (Tert., apol. 23,7), była kojarzona z mądrością (Tert., adv. Val. 2; test. an. 1) i uważana za fundament królestwa Bożego (Ambr., fid. 1,42), bardzo wyraźnie odczuwano oraz podkreślano ambiwalentny charakter prostej wiary.

Mimo to jednak w Kościele – odmiennie niż w kręgach gnostyckich – tej wielkiej liczby prostych wiernych nie spisywano na straty i nie pozostawiano ich własnemu losowi. W przekonaniu, że prosta wiara wprawdzie wystarcza do zbawienia, ale w tej swojej prostocie zawsze jest narażona na niebezpieczeństwa, wykształceni chrześcijanie poświęcali się nauczaniu

[34] Lebreton, *Désaccord* (1), 489 n.; A. Harnack, *Dogmengeschichte* I, Tübingen 1990 (= ⁴1909), 740 n.

simplices, chcąc ich w ten sposób chronić przed heterodoksyjnymi wpływami. Edukacja zwykłych wiernych była jednak pożądana nie tylko z tego powodu. Prosta wiara wydawała się czymś, co ze swej natury było otwarte na rozwój i postęp. Cel stanowiła tu wiara przemyślana.

2. *Wiara myśląca*

a) Klemens Aleksandryjski: Prawdziwa gnoza

Wnikliwe refleksje dotyczące rozróżnienia prostej wiary i głębszego jej poznania po raz pierwszy można znaleźć u teologów aleksandryjskich z końca II i początku III wieku. „Czym więcej jeszcze od wiary jest poznanie" – tak sformułował swój program Klemens Aleksandryjski (strom. 6,109,2)[35]. Logos „wzywa nas do poznania (*gnosis*)" (paed. 1,92,3). Używając terminu *gnosis*, konstruktywnie podejmuje wyzwanie, wobec którego wcześniejsi teologowie, Ireneusz i Tertulian, zajmowali postawę raczej defensywną. Usiłowali oni wprawdzie bronić substancji wiary Kościoła przed jej sfałszowaniem, nie zdołali jednak stworzyć kościelnej alternatywy dla intelektualnej fascynacji kół gnostyckich. Kształtowanie chrześcijaństwa na najwyższym poziomie refleksji zostało zapoczątkowane tam dopiero, gdzie również gnostycyzm miał jeden ze swoich najbardziej aktywnych ośrodków – w Aleksandrii[36]. Tutaj Kościół nie mógł się ograniczyć do utrzymania aktualnego stanu posiadania. Wobec skutecznych metod pozyskiwania zwolenników przez gnostyków konieczne było zajęcie postawy ofensywnej. Połączenie wyższego poziomu umysłowego z wiarą mogło umożliwić pozostanie w Kościele tym chrześcijanom, którzy – intelektualnie nieusatysfakcjonowani konwencjonalnym kerygmatem kościelnym – łatwo ulegali gnostyckiemu ezoteryzmowi i spodziewali się w nim znaleźć to, czego nie mogło im zapewnić przeciętne kaznodziejstwo (zob. Orig., Jo. 5,8).

Klemens Aleksandryjski próbował znaleźć drogę pośrednią między wrogo do wiary ustosunkowanym gnostycyzmem i fideistycznymi kierunkami ortodoksyjnego chrześcijaństwa, zajmującego krytyczną postawę

[35] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 177.

[36] D. Wyrwa, *Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katachetenschule*: B. Ego, H. Merkel (red.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 271–305; C. Scholten, *Die Alexandrinische Katechetenschule*: JAC 38 (1995) 16–37; A. Le Boulluec, *Die „Schule" von Alexandrien*: L. Pietri (red.), *Geschichte des Christentums* I, Freiburg i. Br. 2003, 576–621; A.M. Ritter, *Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, „Frühkatholizismus" und Gnosis*: *idem*, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 117–151.

wobec nauki[37]. Dlatego właśnie za podstawę uważa wiarę (strom. 7,20,2; 55,5). Słowa Izajasza: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (Iz 7,9 LXX), przytaczane tutaj (podobnie jak później u Augustyna) dla potwierdzenia tego nieodzownego punktu wyjścia (strom. 1,8,2; 2,17,4), jednocześnie wskazują już jednak na cel:

> Za pośrednictwem poznania doskonali się wiara (...) Dlatego trzeba od takiej wiary wychodzić i poprzez łaskę Boga (...) zdobywać o Nim poznanie, jak dalece jest to możliwe (...) podstawą poznania jest to, że się w Boga nie wątpi, lecz się w Niego wierzy (strom. 7,55, 2–3.5)[38].

To, co wiara tylko przyjmuje, poznanie może uzasadnić:

> Wiara jest zatem skróconym, że tak powiem, poznaniem rzeczy najważniejszych, poznanie zaś pewnym i niewątpliwym dowodem (ἀπόδειξις) założeń przyjętych przez wiarę. Ono poprzez naukę Pana nadbudowane jest na wierze i prowadzi nas do przekonania, niemożliwego już do obalenia i opartego na naukowej pewności (strom. 7,57,3; por. 2,48,1)[39].

Dopiero wiara przemyślana umożliwia odróżnienie ortodoksji od heterodoksji (strom. 1,35,2). Zarysowanego tu ideału gnozy chrześcijańskiej nie można oczywiście pojmować czysto intelektualistycznie. W grę wchodzi tutaj rzeczywistość wielowarstwowa, w której łączą się z sobą elementy intelektualne, religijne, mistyczne i moralne. Ta postać gnozy absolutnie nie oznaczała racjonalistycznej sublimacji treści wiary. Mamy tu do czynienia raczej z głębszym i bardziej intensywnym pojmowaniem objawionej prawdy, wzrastającym wraz z etyczną doskonałością chrześcijanina. Koncepcja Klemensa wychodzi od wiary (πίστις) i poprzez miłość (ἀγάπη) dociera do poznania (γνῶσις), albo też przez poznanie do miłości[40]. W ostatecznym rozrachunku gnoza prowadzi do upodobnienia się (ὁμοίωσις) do Boga, dlatego jest ona pewnym rodzajem teologii sapiencjalnej, która jednoczy nas z Bogiem.

W przeciwieństwie do Ireneusza i Tertuliana, Klemens odnosił się pozytywnie do powtarzanych przez gnostyków słów Pana z Mt 7,7b; podkreślał niewystarczalność zadowolonej z siebie wiary i domagał się podejmowania wysiłków poznawczych:

---

[37] P.Th. Camelot, *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*: (ETH 3), Paris 1945; J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*: RSR 18 (1928) 457–488, Brox, *Der einfache Glaube*, 174–183; *idem*, *Suchen und Finden*, 30 n; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin 1952, 369–381; J. Beumer, *Die theologische Methode* (HDG I,6), Freiburg i. Br. 1972, 26–30; Eynde, *Normes*, 142–151.

[38] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 261 n.

[39] *Ibidem*, s. 263.

[40] Méhat, *Étude sur les „stromates"*, 475–488.

> Wiara nie powinna być statyczna, lecz dynamiczna, i nie chodzić luzem, lecz się rozwijać, postępując naprzód z badaniem (ζήτησις). Nie twierdzę przecież, żeby w ogóle nie badać. Pismo mówi: „Szukaj, a znajdziesz" (strom. 5,11,1)[41].

Z pomocą tego biblijnego argumentu rozumowe przenikanie wiary jest ukazywane jako postulat samego Logosu:

> Słowo (...) nie pragnie więc, aby ten, kto uwierzył, pozostawał zupełnie nieruchomy w stosunku do Prawdy, a właściwie gnuśny. Mówi bowiem: „Szukajcie, a znajdziecie", lecz warunkuje proces poszukiwania efektem odkrycia, odrzuca tylko daremne przelewanie z pustego w próżne, przyzwala zaś na teoretyczne dociekanie (θεωρία) mobilizujące naszą wiarę (strom. 1,51,4; por. 8,1,1–2,5)[42].

Właściwa filozofii greckiej technika poszukiwania, która nie tylko że nie oddalała od wiary, ale mogła jej służyć, stanowiła dla Klemensa rękojmię tego, iż z jej pomocą „uzyskujemy mocne przekonanie o prawdziwości naszego pojmowania dzięki rozumieniu wszelkich zawiłości myślowych" (strom. 1,20,3; por. 1,32,4; 99,1)[43].

Jak filozofia wychodzi z niedowodliwych pierwszych zasad (strom. 8,8,6), tak teologia w docieraniu do prawdy ma swój punkt wyjścia w pewnych prawdach wiary, w pewnych treściach Objawienia (strom. 5,5,2.4). Teologiczna metoda badań polega na zestawianiu pojedynczych wypowiedzi Pisma i porównywaniu ich z sobą; w ten sposób to, w co wierzymy, staje się poznaniem przemyślanym i widoczna jest wówczas spójność rozmaitych treści wiary (strom. 1,20,3)[44].

Właśnie jednak w postawie wobec Pisma raz jeszcze wychodzą na jaw zachodzące wśród chrześcijan różnice między zwykłymi wiernymi (πιστοί) a autentycznymi gnostykami (γνωστικοί):

> Poznanie jest nie dla wszystkich (zob. 1 Kor 8,7), ponieważ jedni oglądają tylko ciało Pisma, a więc sposób wyrażania się i słowa (...), inni znowu potrafią uchwycić tok myślowy i przejrzeć znaczenie słów (strom. 6,132,3; por. 7,95,9)[45].

Wyższego poziomu poznania chrześcijańskiego gnostyka nie należy jednak uważać za wyłączny, uprzywilejowany stan wiedzy. Według Klemensa egzystencja gnostycka znajduje dopełnienie w działalności dydaktycznej.

---

[41] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, s. 13.

[42] *Ibidem*, t. 1, s. 39.

[43] *Ibidem*, t. 1, s. 15.

[44] C. Mondésert, Clément d'Alexandrie. *Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture* (Theol 4), Paris 1944; U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria* (AKG 73), Berlin – New York 1999.

[45] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 192.

Na wyższy jeszcze stopień wynosi gnostyka ten, kto przyjął kierownictwo nauczania innych oraz podjął słowem i czynem rozdział tego największego na ziemi dobra (strom. 7,52,1; por. strom. 2,46,1; 7,4,2; 53,5–6)[46].

b) Orygenes: Początki teologii naukowej

Także Orygenes (Cels. 1,13) domagał się wiary rozumnej: „Trzeba dodać, że wedle oceny Pisma większą wartość ma przyjęcie nauki na podstawie rozumu i mądrości niż prostej wiary"[47]. Rozróżniał on samą wiarę i dochodzące do wiary poznanie (Jo 19,3,20; comm. in Mt 12,15). Ta prosta wiara jest z samej zasady podatna na rozwój. Istnieje możliwość wzniesienia się z poziomu zwykłej wiary na poziom gnozy. Ta ostania polega przede wszystkim na badaniu sensu Pism i poznawaniu zawartej w nich tajemnicy (Cels. 3,33). Tak samo jak Klemens, Orygenes gnostycyzmowi chciał przeciwstawić głębsze rozumienie wiary na kościelnym fundamencie. Gnoza chrześcijańska odnosi się do Tradycji pochodzącej od apostołów i przekazywanej przez Kościół (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν: princ. 3,11). Niemniej Orygenes był bardziej powściągliwy w terminologii i ze względu na obciążenia heretyckie nigdy nie mówił o gnostykach chrześcijańskich. Prostej wierze (πίστις) albo przeciwstawia mądrość (σοφία), wiedzę (ἐπιστήμη) i poznanie (γνῶσις), albo uważa je za wyższy stopień wiary. W polemice z poganinem Celsusem, który chrześcijanom zarzucał naiwność, łatwowierność i rezygnację ze stawiania pytań (Cels. 1,9; 3,44; 6,10), Orygenes wskazywał na różne miejsca w Piśmie (Prz 10,17; Syr 21,18; Tt 1,9), zwłaszcza na logion Jezusa o szukaniu (Mt 7,7b). Chciał w ten sposób udowodnić, że sam Boski Logos zaleca posługiwanie się dialektyką, że przytaczanie dowodów i odpieranie zarzutów mają znaczenie dla rozumnej wiary, oraz że nakazane szukanie polega na odkrywaniu sensu Pism. Wyraźnie dystansował się od problematycznych koncepcji wiary takich chrześcijan, którzy „nie potrafią badać poszczególnych miejsc Pisma i nie chcą się zajmować jego badaniem, chociaż Jezus nakazał: »Badajcie Pisma« (J 5,39")" (Cels. 5,16)[48]. Orygenes dodaje jednak, że na tym

[46] *Ibidem*, s. 259.

[47] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1986², s. 44. L. Perrone, *Fede/ragione*: A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 157–161; J.F. Bonnefoy, *Origène théoricien de la méthode théologique*: *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, 87–145; J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*: RSR 18 (1928) 265–293; G.L. Prestige, *Fathers and Heretics. Six Studies in Dogmatic Faith*, London 1958, 43–66; Beumer, *Theologische Methode*, 30–34; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961, 443–495; *idem*, *Actualité d'Origène. Rapports de la foi et des Cultures. Une Théologie en Recherche*: NRTh 102 (1980) 386–399, 394–399; Eynde, *Normes*, 151–156; Brox, *Suchen und Finden*, 32–34.

[48] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 256.

obszarze nauczania Kościoła jest zawsze niewielu tylko ekspertów, którzy mogli całe swe życie poświęcać studiowaniu Pisma (Cels. 6,37). Odróżnia „badaczy głębokich tajemnic, którzy popierają te dogmaty wszelkiego rodzaju dowodami, zarówno wynikającymi z Pisma, jak i wydedukowanymi rozumowo" od prostego chrześcijanina spośród ludu, który nie jest w stanie objąć rozumem licznych racji Boskiej mądrości, i dlatego po prostu oddaje się Odkupicielowi i zadowala się zwykłym przyjęciem Jego słów aktem wiary (Cels. 4,9)[49].

Wśród wczesnochrześcijańskich teologów Orygenes był tym, który jako pierwszy głęboko przemyślał wewnętrzną wiarygodność i spójność całości wiary chrześcijańskiej. W sposób systematyczny dokonał tego przede wszystkim w dziele *De principiis*/περὶ ἀρχῶν, które napisał w latach 220–231, pragnąc swą teologiczną doktrynę udostępnić wykształconym chrześcijanom, a w jakiejś mierze także niechrześcijanom. Zgodnie z tytułem, przedmiot tego dzieła stanowią podstawowe treści wiary chrześcijańskiej: Bóg, Trójca, stworzenia duchowe i materialne, Wcielenie i eschatologia. W swej teologicznej refleksji nad nimi dane te przedstawia jako apostolską Tradycję i wyznanie wiary Kościoła. Orygenes chciał omówić te twierdzenia wiary w odpowiedni sposób, tak żeby prowadziły do żywej wiary i mogły służyć pogłębieniu sformułowanych w nich tajemnic wiary[50]. Dzieło to nie zawiera więc pełnej treści całej dogmatyki; jest ono raczej teologią „w rozwoju", w której dyskutowane są liczne możliwe odpowiedzi na istotne pytania doktryny chrześcijańskiej, ich ocenę pozostawia się jednak czytelnikowi.

W przedmowie Orygenes przedstawił swą koncepcję programu i metody teologii. Jej podstawę i punkt wyjścia stanowi głoszona przez apostołów wiara w Chrystusa. Zdaniem Orygenesa podane jest w niej w jasnych sformułowaniach wszystko, co potrzebne do zbawienia każdemu wiernemu. Uzasadnienie tych zdań (*ratio assertionis*), w znacznej mierze odpowiadających apostolskiemu wyznaniu wiary (princ. 1 praef. 4), apostołowie pozostawili oczywiście badaczom i uczonym, którzy – w odróżnieniu od przeciętnych wiernych – posiadają niezbędne do tego dyspozycje intelektualne. Orędzie apostolskie zawiera nadto inne jeszcze prawdy, których istnienie (*quia*) jest wprawdzie stwierdzone, jednak nie została wyjaśniona ich istota (*quomodo*), a także źródło (*unde*) (princ. 1, praef. 3). Jako ich przykłady Orygenes wymienia tu pochodzenie Ducha Świętego, źródło duszy, istotę diabła i demonów, pytanie o to, co istniało przed tym światem i co nastanie po nim, oraz moment stworzenia aniołów i ich przymioty (princ., praef. 4–10). I w tym wypadku zadaniem teologów jest szukanie wyjaśnień. W tym punkcie Orygenes idzie dalej niż Ireneusz i Tertulian. Wprawdzie

[49] *Ibidem*, s. 190.

[50] L. Lies, *Origenes' „Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992, 8,13 n.

centralne prawdy kościelnego kerygmatu uważali oni za przedmiot refleksji teologicznej, wyżej wymienione problemy uważali jednak za nierozwiązalne albo wręcz niebezpieczne, i dlatego twierdzili, że należy je pozostawić Bogu (Iren., haer. 2,28,2–7). Orygenes natomiast również ten obszar usiłował przeniknąć rozumem, podkreślał jednak hipotetyczny charakter swych wypowiedzi: „Traktuję to raczej jako temat do dyskusji dla czytelników niźli jako stanowcze i niezbite pewniki (*dogmata*)" (princ. 2,8,4)[51].

Podczas gdy orędzie Objawienia mówi o faktach i podaje naukę, do teologii należy głębsze ich uzasadnienie i wyjaśnianie ich istoty. W słowach „Rozniećcie sobie światło wiedzy" (Oz 10,12 LXX) Orygenes widział dane przez Boga polecenie wznoszenia się na poziom gnozy przez pracę umysłu. Z pojedynczych zdań wyznania wiary nauczanego przez Kościół powinna powstać zwarta, organiczna całość (*seriem quandam et corpus*) (princ. 1 praef. 10). Nie należy przez to rozumieć zamkniętego, kompletnego systemu[52]. Wiele artykułów wiary nie zostało w tym dziele omówionych. Orygenes wielokrotnie zarzucał filozofom bałwochwalczy charakter ich doktrynalnych systemów[53]. Jemu samemu mniej zależało na stworzeniu systemu niż na podaniu syntezy, która by rzuciła nowe światło na wewnętrzne powiązania nauki o Bogu z antropologią i kosmologią. W centrum znajdował się przy tym dramat duszy – jej stworzenie i upadek w preegzystencji, powiązanie z ciałami materialnymi mające na celu zbawienie, jej wzloty i upadki, definitywna odnowa wreszcie – a wszystko to rozpatrywane w świetle działania Boga i ludzkiej wolności. Artykuły wiary (τῆς πίστεως κεφάλεια: Jo. 32,190) pełnią przy tym rolę zasad, podstawowych elementów wizji całościowej. Poddając najważniejsze prawdy wiary analizie opartej na świadectwie Pisma i na oświecanym przez Logos rozumie, teolog może odkrywać spójność i wewnętrzną logikę tych zasad oraz rozwijać zawarte w nich implikacje (princ. 1, praef. 10). Według Orygenesa (Jo. 13, 302-303), prorokom zawdzięczamy początki poznania Boga, apostołom jego dopełnienie, a zadaniem teologów nie jest dodawanie czegokolwiek do otrzymanych treści Objawienia, lecz jego rozumowe zgłębianie i takie ukazywanie, żeby widoczne były „sposoby powiązania jednego ciała prawdy z mądrością"[54]. Orygenesa można więc słusznie uważać za twórcę naukowej teologii.

---

[51] Orygenes, *O zasadach*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 171; H. Crouzel, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes?*: BLE 76 (1976) 161–186, 241–260.

[52] H. Crouzel, *Introduction: Origène, Traité des principes* I (SC 252), Paris 1978, 51 n.; *idem*, *Origène et la philosophie* (Theol 52), Paris 1962, s. 179–215.

[53] Orig., hom. in Jos. 18,3; hom. in Jer. 16,9; Greg. Thaum., pan. Or. 166–169.

[54] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1981, t. 1, s. 321.

c) Hilary: Wierzyć rozumnie

Na Zachodzie za „odpowiednika" Orygenesa uważa się Augustyna, który teologiczny program aleksandryjczyków poznał przypuszczalnie dzięki Hilaremu z Poitiers. W następstwie zamieszania ariańskiego wygnany do Małej Azji, gdzie zapoznał się ze wschodnią teologią, biskup Poitiers mógł się przyczynić do zaznajomienia zachodniego świata nie tylko z doktryną Trójcy panującą wtedy na Wschodzie, lecz także z myślowym dorobkiem teologów aleksandryjskich[55]. Również Hilary z początku sławił prostą wiarę (trin. 10,70) i odrzucał filozoficzne analizowanie doktryny wiary (trin. 1,13), jednak w dobie kryzysu ariańskiego nie wystarczało już unikanie „zawiłych kwestii podstępnej filozofii" (trin. 12,19)[56], toteż Hilary uznał za pilną potrzebę uzbrojenia się przeciwko nim i pouczania wiernych mniej oświeconych (*simpliciores*) (trin. 12,20). Apostołowie nie przekazali nam wiary bezbronnej i nierozumnej, dlatego w zwalczaniu błędów należy się posługiwać bronią ducha i bronić prawdy przez głoszenie nauki (*doctrina*) (trin. 12,20).

Niezależnie jednak od kontrowersji dogmatycznych Hilary nie tylko stanowczo opowiadał się za możliwością postępu w rozumieniu wiary (in Mt 13,2), lecz także sformułował teorię rozumienia wiary (*cognitio, doctrina, scientia, intelligentia, intellectus*). Podobnie jak u aleksandryjczyków, jest ono u niego ściśle powiązane z pojmowaniem i interpretacją Pisma[57]. We wprowadzeniu do swego najważniejszego dzieła *De Trinitate* (1,19) Hilary pisze o zamiarze mówienia o Bogu słowami Boga, z jednoczesnym uwzględnianiem ludzkich zdolności poznawania za pomocą obrazów i analogii czerpanych z doświadczenia naszego świata. W słowach Psalmu 53,3: „Bóg spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny (*intelligens*), który by szukał Boga", Hilary (in psalm. 52,6) dopatrywał się boskiej legitymizacji pracy umysłu (*per rationem intelligentiae*) szukającego głębszego sensu stworzenia świata i człowieka, ich wybrania, działania aniołów i demonów, posłania Syna i Ducha Świętego. Biblijne słowa „szczęśliwy, kto mądrość (*intelligentia*) osiągnął" (Prz 2,13) jeszcze raz posłużyły do podkreślenia „niemałej wartości inteligencji" i jej znaczenia dla głębszego rozumienia wiary (*studium intelligentis exquisitionis*) (in psalm. 52,7). W głównym dziele Hilarego o Trójcy widać rzeczywiście jego zdolność pracy metodycznej, rozróżniania i systematyzacji, precyzji pojęć oraz przekonującego wnioskowania. Potrafił on przy tym łączyć bystrość swego umysłu z oryginalnością i umiejętnością wyrażania własnych tez.

[55] Tak twierdzi J. Beumer, *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*: ThQ 132 (1952) 170–192.

[56] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005, s. 395.

[57] G.M. Newlands, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, Bern 1978.

d) Augustyn: Miłować intelekt

Podstawową intencją, która wywierała głęboki wpływ na teologię Augustyna i kierowała wszystkimi jego pracami, było dążenie do rozumowego ujęcia przedmiotu wiary[58]. Przez całe życie starał się realizować to, co w młodych latach sformułował jako swój program: „palę się do poznania prawdy nie tylko przez wiarę, lecz także rozumem" (acad. 3,43)[59]. Chcąc to uzasadnić biblijnie, Augustyn (lib. arb. 2,6) powoływał się na J 17,3, gdzie czytamy, że życie wieczne polega nie na wierze, lecz na poznaniu Ojca i Syna. Przytaczał też słowa o szukaniu i znajdywaniu (Mt 7,7b) oraz twierdził na ich podstawie, że „wierząc w prawdę niepoznaną nie można mówić, iż się ją znalazło"[60].

Droga od *credere* do *intelligere* prowadzi przez rozum. Poznanie zawdzięczamy wysiłkowi myślenia: *Quod intelligimus, debemus rationi* (util. cred. 25). Na uwagę zasługuje fakt, że w następstwie dyskusji z manicheizmem Augustyn wcześnie już się zastanawiał nad relacjami między *fides* i *ratio*, między wiarą opartą na autorytecie i poznaniem rozumowym. Odrzucając manichejską obietnicę chrześcijaństwa wolnego od autorytetu, niezależnego od wiary i opartego na samym rozumie[61], bronił najpierw absolutnej konieczności wiary dla poznania religijnego. Wiara ta nie jest jednak bezmyślną uległością, lecz zostaje poszerzona w procesie rozumowania. Podstawowe znaczenie wiary, także jednak potrzebę jej głębszego zrozumienia, Augustyn znalazł w często przytaczanych już przez wcześniejszych autorów słowach Izajasza: „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (Iz 7,9b LXX)[62]. Słowa te, czytane w starołacińskim przekładzie Biblii, stały się jego myślą przewodnią w próbie określenia relacji pomiędzy wiarą a wiedzą. Dlatego nieustannie podejmował wysiłki ukazania intelektualnej struktury wiary, jej ukierunkowania na poznanie. W jego przekonaniu wiara nie była surogatem myślenia, lecz jego specyficzną formą. Stąd jego definicja: „Wiara jest tylko myślą połączoną ze zgodą woli" (*credere est cum*

[58] Aug. trin. 15,51: *Desideravi intellectu videre, quod credidi*. Zob. Beumer, *Theologische Methode*, 49–56; P.Th. Camelot, *„Quod intelligimus, debemus rationi". Note sur la méthode théologique de Saint Augustin*: HJ 77 (1958) 397–402; E. Gilson, *Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930, 59–74; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Berlin 1988 (= Freiburg i. Br. 1009), 125–143; M. Fiedrowicz, *Augustins Brief an Dioskur (ep. 118). Kriterien authentischer Theologie*: WiWei 60 (1997) 177–188; E. TeSelle, *Crede ut intellegas*: AL 2 (1996) 116–119.

[59] Św. Augustyn, *Przeciw akademikom* [w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 142].

[60] *Ibidem*, t. III, *O wolnej woli*, s. 115.

[61] Aug., util. cred. 2; 21; ep. 118,32. Por. A. Hoffmann, *Einleitung zu: Augustinus, De utilitate credendi* (FC 9), Freiburg i. Br. 1992, 21–23.

[62] Zob. np. s. 43,7; ep. 120,3. Por. W. Geerlings, *Jes 7,9b. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverstandnisses*: WiWei 50 (1987) 5–12.

assensione cogitare: praed. sanct. 5)[63]. Augustyn kategorycznie odrzucał twierdzenie, że wiara oznacza rezygnację z rozumowego wyjaśniania lub odpowiadającego jej badania (ep. 120,3). *Intellectum valde ama* – całą siłą pokochaj myślenie – brzmiał jego apel do Konsencjusza, adresata listu (ep. 120,13), w którym obszernie omawiał temat rozumności wiary, odnosząc ją do tajemnicy Trójcy. Dialektykę wiary i wiedzy Augustyn ujął w często przytaczaną formułę: *Intellige ut credas, crede ut intelligas* („myśl, żebyś uwierzył; wierz, żebyś zrozumiał": s. 43,9). Jak wyjaśnia w innych miejscach, wiarę musi poprzedzać pewien stopień rozumienia; jest to konieczny warunek możliwości aktu wiary[64].

Łączy się z tym przekonanie, że procesy wiary są w życiu ludzkim czymś naturalnym i koniecznym; że jest rzeczą rozumną podstawowe prawdy, dla nas nieoczywiste, przyjąć najpierw przez wiarę; wreszcie, że kościelne świadectwo Objawienia Bożego jest całkowicie wiarygodne. Wiara jest więc zakorzeniona w przekonaniu, że jest rzeczą rozumną wierzyć (*cur sit credendum*) i że należy wierzyć temu właśnie autorytetowi (*cui sit credendum*). Umożliwiona dzięki temu uprzedniemu myśleniu wiara przyjmuje następnie niedostępne dla rozumu prawdy Objawienia. Umysł jest czynny także w samym akcie wiary i to wierzące przyjęcie prawdy zbawczej Augustyn uważa za czynność wyniesionego na poziom nadprzyrodzony rozumu: akt wiary definiuje mianowicie jako „myśl połączoną ze zgodą woli" (praed. sanct. 5)[65]. Po przyjęciu prawdy objawionej przez wiarę należy ją głębiej poznawać i przenikać umysłem, ażeby osiągnąć jej lepsze poznanie (*intellectus fidei*). Mamy więc tutaj do czynienia z pragnieniem zrozumienia samej wiary. Ten poznawczy wysiłek dokonuje się wewnątrz rzeczywistości otwartej przez wiarę. Wiara jest tutaj nie tylko przedmiotem refleksji, lecz stanowi dynamizującą ją siłę i podtrzymującą podstawę. Impuls poznawczy nie jest ukierunkowany poza wiarę, lecz skierowany ku jej wnętrzu. Jednak ta dotycząca wiary wiedza nie jest doskonała; nie jest to poznanie wyczerpujące całą treść tajemnic wiary, lecz specyficzne zrozumienie treści objawionej prawdy, które odpowiada ziemskiej kondycji człowieka i jest możliwe dzięki łasce (en. Ps. 118, s. 18,3). Augustyńskiej koncepcji relacji między wiarą i wiedzą nie można więc bez zastrzeżeń utożsamiać z nowożytnym problemem relacji między wiarą i rozumem, ten bowiem dotyczy czysto przyrodzonego rozumu, który jest zdany wyłącznie na własne siły.

Umysł jest więc czynny przed aktem wiary, w momencie dokonywania go i po nim. Uprzedza go przy ocenianiu wiarygodności, towarzyszy mu

[63] Św. Augustyn, *Przeznaczenie świętych* [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań i in. 1971, s. 268].

[64] Aug. ep. 120,3; en. Ps. 118, s. 18,3; praed. sanct. 5; s. 43,9; util. cred. 23; 26–32.

[65] Św. Augustyn, *Przeznaczenie świętych* [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, s. 268].

w akcie przylgnięcia do prawdy objawionej i działa po nim w zgłębianiu prawdy objawionej. Przed aktem wiary jest to jednak rozum przyrodzony, ponieważ ludzkie poznanie odnosi się wtedy nie do treści wiary, lecz do przyrodzonych powodów uwierzenia. Po wyłonieniu aktu wiary natomiast przedmiotem tego poznania jest sama treść wiary, która je oświeca, wewnętrznie poszerza i stawia przed nim nowe, nadprzyrodzone prawdy. W jednym z kazań (s. 49,9) Augustyn wskazuje na tę właśnie różnicę: „Zrozum, żebyś uwierzył; uwierz, żebyś zrozumiał słowo Boże". Rozumowi działającemu po akcie wiary wyznacza dwa zadania: rozróżniania i wiązania (*ratio* (...) *distinguendi et connectendi potens*: ord. 2,30). Rozum ma najpierw odrzucać błędy, które utrudniają prawidłowe rozumienie wiary – w ten sposób, że wykazuje zarówno ich wewnętrzne sprzeczności, jak i niezgodność z wypowiedziami Pisma (ep. 120,7.12). Mnóstwo jego dzieł polemicznych skierowanych przeciwko manichejczykom, donatystom, pelagianom i arianom pokazuje, jak – właśnie przez intelektualne dyskusje z zarzutami i poglądami przeciwników – także sam Augustyn zdobywał głębsze rozumienie prawd wiary. W refleksji nad wiarą rozumowi przysługuje jednak również funkcja konstruktywna. Dzięki umiejętności łączenia, przez powiązanie z sobą dwu tajemnic wiary, może obydwie ukazać w nowym świetle. Tak na przykład Augustyn potrafił objaśniać tajemnicę Boskiej Trójcy, posługując się obrazem ducha stworzonego przez Boga. Jego różne funkcje – wola, umysł, pamięć – mają także strukturę trynitarną i opierając się na analogii psychologicznej, mogą służyć jako podstawa zrozumienia nauki o Trójcy (trin. 8). W ten sposób próbował tajemnicę Trójcy

> (...) wykazać nie tylko wierzącym (*credentibus*), w oparciu o powagę Pisma Świętego, ale także – w tej mierze, o ile to jest dostępne (*intelligentibus*) – musimy to wykazać także na drodze czysto rozumowej (trin. 15,1)[66].

Ta refleksja nad wiarą u Augustyna przybiera charakter autentycznej nauki. Dowodzi tego pewien znamienny tekst (trin. 14,3), mający istotne znaczenie szczególnie dla jego rozumienia teologii. Wychodząc ze słów 1 Kor 12,8: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania", Augustyn rozróżnia *sapientia* i *scientia*. Podczas gdy przedmiot mądrości stanowi odwieczna, niezmienna istota Boga, zadaniem nauki jest przede wszystkim poznawanie wszystkich rzeczywistości doczesnych. Z teologicznego punktu widzenia zajmuje się ona poznawaniem zbawczego działania Boga w historii. Augustyn dokładniej jeszcze określa istotę nauki specyficznie teologicznej, twierdząc, że nie stanowi ona celu sama w sobie, lecz jest przyporządkowana zbawieniu

[66] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków ²1997, s. 407.

ludzi. Wiedza teologiczna nie zajmuje się zbędnymi treściami, ponieważ odnosi się do ostatecznego celu człowieka. Teolog nie może też tracić czasu na szukanie odpowiedzi cząstkowych ani też zajmować się sprawami pozbawionymi znaczenia egzystencjalnego. Poznanie teologiczne różni się od wiary prostych wiernych nie treścią, lecz stopniem refleksji. Wymieniane są cztery kompetencje teologa. Wie on, „w jaki sposób wiara jest rozbudzana, karmiona, broniona i umacniana". Teolog potrafi więc w taki sposób przekazywać Ewangelię, że jest postrzegana jako wiarygodna, a na obszarze intelektualnym może on pokonywać przeszkody utrudniające jej przyjęcie. Obudzona w ten sposób wiara otrzymuje następnie dalsze pouczenie, które ją pogłębia i doprowadza do dojrzałości, a jednocześnie utwierdza i umacnia przeciwko wątpliwościom oraz pokusom. Tam, gdzie jest to wskazane, teolog broni wiary przeciw zewnętrznym atakom i wewnętrznym próbom zafałszowania, czyli przeciwko pogańskiej polemice i błędom heretyków.

Sukcesem Augustyna było wyjaśnienie funkcji rozumu w procesie wiary i potwierdzenie jego znaczenia w przyjmowaniu, zgłębianiu i rozumieniu prawd Objawienia. Jego koncepcja relacji zachodzących pomiędzy wiarą a wiedzą oraz ich wzajemnych odniesień i wyjaśniania się, jego dążenie do *intellectus fidei* i przekonanie o jego pełnoprawności oraz możliwości, mają podstawę w pełnym zaufaniu Augustyna do zdolności ludzkiego rozumu, oddającego się w służbę prawd Objawienia i odważającego się zgłębiać wiarę oraz „walczyć w obronie religii"[67]. Augustyńska teoria rozumienia wiary stała się drogowskazem nie tylko dla zainicjowania programu *fides quaerens intellectum* – jak to u progu scholastyki sformułował Anzelm z Canterbury – lecz także dla całej teologii średniowiecznej; jej refleksje nad relacją między wiarą a wiedzą ciągle szukały inspiracji w sentencjach i cytatach czerpanych z Augustyna[68].

Tworzona w epoce patrystycznej teologia nie miała analogii w historii religii. Refleksja nad wiarą była zjawiskiem specyficznie chrześcijańskim, które tkwiło swymi korzeniami w samej istocie tej wiary; zrodziło się ono z przekonania, że na początku był Logos. Ta relacja wiary do prawdy, odwołującej się do rozumności swoich własnych podstaw, była źródłem zainteresowania rozumu uprzedzającym wiarę słowem Objawienia, umożliwiała angażowanie się myśli w zrozumienie treści wiary i zadecydowała o powstaniu teologii w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu – jako rozumu działającego w wierze i z wiary. Stawiając oraz rozwiązując problem rozumności wiary, wczesny Kościół poświadczał jednocześnie swe pod-

[67] Aug., ench. 4: *ratio pro religione contendat.*

[68] M. Grabmann, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken*: M. Grabmann, J. Mausbach (red.), *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus*, Köln 1930, 87–110.

stawowe rozumienie istoty wiary: stwierdzał tym samym, że nie jest ona fideizmem ani na ślepo podejmowaną decyzją i uznawał wiążący charakter prawdy. Kto by zechciał radykalnie zakwestionować pełnoprawność teologii, przekreślałby jednocześnie ten specyficzny moment chrześcijańskiej wiary, który jako pierwsi ukazali ojcowie Kościoła.

III. Terminologia

1. Pojęcie teologii w starożytności przedchrześcijańskiej

Terminami θεολογία ewent. θεολόγος posługiwano się już w przedchrześcijańskiej starożytności[69]. Złożony termin *theo-logia* w antycznej religii greckiej oznaczał początkowo religijne mówienie o bogach lub mówienie o nich przez ludzi powołujących się na otrzymane od bogów natchnienie. „Teologowie" byli głosicielami bogów. Za takich uważano poetów takich na przykład, jak Orfeusz, Muzajos, Homer i Hezjod (Arist. met. 1000a). Widziano w nich głos samego bóstwa, albo też oni sami mówili w swych mitach o bogach, ich istocie, działaniu i genealogii. Poza tym w Delfach (Plut. def. or. 417n) i innych małoazjatyckich miastach epoki Cesarstwa istnieli – nazywani teologami – urzędnicy kultu, których głównym zadaniem było, w odróżnieniu od kantorów (Hymnoden), wygłaszanie mów świątecznych ku czci bóstw. Czasownik θεολογεῖν był mniej więcej równoznaczny z czasownikiem μυθολογεῖν i oznaczał mitologiczny sposób mówienia o rzeczach boskich lub o bogach.

Kiedy jednak mówienie o bogach wydawało się niezgodne z ich istotą, głos zabierała filozofia, która przypominała poetom o ich miejscu i zaczynała tworzyć kryteria rozumnego rozprawiania o rzeczywistościach boskich. Konflikt zarysowujący się pomiędzy tradycją mityczną a refleksją filozoficzną w odniesieniu do problemu Boga doprowadził do pojawienia się nowego znaczenia teologii, która zaczęła teraz pełnić funkcję rozumnego kontrolowania wypowiedzi o Bogu. Program krytycznych dążeń rozumu do adekwatnego wypowiadania się o Bogu zarysował się już u przedsokratyków, pełną realizację znalazł jednak dopiero w *Politeia* (378d–379a) Platona. Tutaj też po raz pierwszy użyto terminu θεολογία (resp. 379a 5). Od założyciela *polis* Platon domagał się koncepcji teologii normatyw-

[69] M. v. Perger, *Theologie I: Griechisch-Römisch*: DNP 12/1 (2002) 364–368; M. Seckler, *Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung*: ThQ 163 (1983) 241–263; A. Solignac, *Théologie*: DSp 15 (1991) 463–466; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* II, Paris 1949, 598–605.

nej. Należało ustalić wytyczne i kryteria poprawnego mówienia o bogach (τύποι περὶ θεολογίας), na podstawie których można by było cenzurować poezję i kształtować religijną świadomość. Bóg czyni tylko dobro i nigdy nie czyni zła; jest niezmienny i nie poddaje się żadnym kłamliwym metamorfozom (resp. 376e–383c). Arystoteles zarysował program teologii rozumowej i odróżnił ją od bezpośredniego religijnego rozprawiania o bogu (θεολογεῖν), a tym samym od niefilozoficznych θεολόγοι, takich jak Hezjod (teogonia, 700 przed Chr.) i Ferekydes (kosmogonia, V wiek przed Chr.) (met. 983b 27; 1071b 17). Tym „mitologom, którzy zajmowali się teologią" (meteor. 353a 36), jako założycieli autentycznej filozofii przeciwstawiał fizyków, czyli jońskich filozofów przyrody (met. 1071b 27; 1075b 26). Ponieważ Bóg, jako Pierwsza Zasada, był najbardziej właściwym przedmiotem „pierwszej filozofii", Arystoteles (met. 1021a 19; 1026a 18n.; 1063b 3) nazywał ją także „nauką teologiczną" (θεολογικὴ ἐπιστήμη) i „filozofią teologiczną" (θεολογικὴ φιλοσοφία).

Przejawem takiego zainteresowania rozumu Bogiem było także, niepozbawione znaczenia dla przyszłości, rozróżnienie zaproponowane przez ucznia Sokratesa – Antistenesa (ok. 450/445 – ok. 365 przed Chr.). W swojej „Fizyce" mówi on, że „konwencjonalnie (κατὰ νόμον) przyjmuje się, iż istnieje wielu bogów, jednak zgodnie z naturą rzeczy (κατὰ φύσιν) jest tylko jeden (= Filodem, *de pietate* 7a). Do konwencjonalnych zaliczano bogów opiewanych przez poetów i opisywanych w mitach greckiego panteonu, jak również liczne bóstwa lokalne miast i państw, które czczono w wielu kultach partykularnych. Rozróżnienia te pozwoliły uniwersalnemu uczonemu rzymskiemu – Warronowi (116–27 przed Chr.) w jego *Antiquitates rerum divinarum*, dziele stanowiącym kompendium rzymskiej teologii, rozróżnić trzy sposoby wyobrażania sobie i czczenia bogów (zob. Aug., civ. 6,5). Teologia mityczna (*theologia mythica/poetica*) znajdywała wyraz w mitach poetów, a teologia polityczna (*theologia civilis/politica*) interesowała się państwowym kultem bogów, natomiast teologia naturalna (*theologia naturalis*) zajmowała się w sposób filozoficzny bogiem, który był nim z samej swej natury, podczas gdy bogom poetów lub państwowym przypisywano boskość tylko na zasadzie konwencji lub tradycji[70]. W tym schemacie *theologia tripartita* należy widzieć wyraz krytycznej refleksji nad religią pogańską.

[70] B. Cardauns, *Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der „Antiquitates rerum divinarum"*: W. Hasse (red.), ANRW II 16/1, Berlin – New York 1978, 80–103; G. Lieberg, *Die „theologia tripartita" in Forschung und Bezeugung*: W. Hasse (red.), ANRW I 4, Berlin – New York 1973, 63–115.

2. *Chrześcijańska recepcja starożytnego pojęcia teologii*

Ponieważ pojęcia θεολογία, θεολόγος i θεολογεῖν były obciążone treściami pogańskimi, ze strony chrześcijańskiej widoczna była z początku postawa pewnej rezerwy wobec tej terminologii[71]. W Nowym Testamencie w ogóle się ona nie pojawia. W połowie II wieku początkową obcość tych terminów w przyjętej ogólnie terminologii kościelnej zilustrował Justyn (dial. 113,2), któremu czasownik θεολογεῖν skojarzył się z pedanterią i dzieleniem włosa na cztery części, kiedy jego żydowski partner dialogu próbował uzasadnić zmiany imion w Biblii (Abram/Abraham; Sara/Sarra).

Większość autorów chrześcijańskich z II i III wieku używała jednak tego terminu w jego pierwotnym znaczeniu. Znamienna jest w tym wypadku praktyka łacińskich pisarzy kościelnych, którzy terminem *theologia* posługiwali się w polemice z religią pogańską i konsekwentnie stosowali go w znaczeniu utrwalonym przez Warrona[72]. Inaczej przebiegał ten rozwój u autorów greckich. Wprawdzie i oni często używali tej terminologii w jej tradycyjnym znaczeniu. I tak, *theologos* był dla nich zawsze tworzącym mity poetą lub pogańskim urzędnikiem kultu, a *theologia* była dla wielu pogańskim opisywaniem bogów[73]. Ponieważ jednak termin „teologia" stopniowo zatracał swe historycznie oraz religijnie uwarunkowane naleciałości i był rozumiany w jego etymologicznym sensie jako „mowa o Bogu", takim autorom, jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes[74] udało się tę terminologię włączyć w obieg pisarstwa chrześcijańskiego. Tego samego dokonał potem Augustyn (civ. 8,1): termin *theologia* zdefiniował jako „refleksję lub rozprawianie o rzeczach Bożych" (*de divinitate ratio sive sermo*) i w ten sposób przygotował drogę chrześcijańskiej recepcji tego pojęcia, zwłaszcza w średniowieczu. Za *theologoi* – „wieszczący Boga" – można było uważać Mojżesza, proroków i psalmistów, Jana Chrzciciela, Jana Ewangelistę i apostoła Pawła[75], a później także takich autorów kościelnych, jak Atanazy, Bazyli[76] i Grzegorz z Nazjanzu, który uchodził za „teologa" w szczególnym tego słowa znaczeniu. Jego biograf Gregorius Presbyter tak o nim pisał: „Ze względu na wzniosłość swej teologii, Grze-

[71] P. Batiffol, *Theologia, Theologi*: EThL 5 (1928) 205–220; A. Solignac, *Théologie*: DSp 15 (1991) 466–472 ; F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke* θεολογία, θεολόγος, θεολογεῖν, Darmstadt ²1962; J. Stiglmayr, *Mannigfache Bedeutungen von „Theologie" uns „Theologen"*: ThGl 11 (1919) 296–309.

[72] Tert., nat. 2,1; Lakt., inst. 1,11,48; ira 11,8; civ. 6,5.12.

[73] Clem. Alex., str. 5,78,4; Orig., Cels. 1,25; 4,97; Eus., p.n. 7,2,2.

[74] H. Crouzel, Theologia *et mots de même racine chez Origène*: N. el-Khoury i in. (red.), *Lebendige Überlieferung. FS H. J. Voigt*, Beirut 1992, 83–90.

[75] Clem. Alex., strom., 1,150,4; Orig., Jo. 6,357; Eus., p.e. 7,9,1; 11,6,9; 15,13; 11,19,4; e. Th. 1,20; 2,12; Athan., gent. 46; inc. 10,2; Basil., Eun. 1,14.

[76] Gr. Naz., or. 21,10; or. 43,68.

gorz tak bardzo nad innymi górował, że – mimo iż w ciągu wieków wielu uczonych mężów zajmowało się teologią – on jeden, podobnie jak Jan Ewangelista, został zaszczycony przydomkiem „Teologa"[77]. Sama nauka chrześcijańska staje się teraz „zgodną z prawdą teologią" (Clem. Alex., strom. 5,56,3)[78]. Pisma Święte „teologizują" (θεολογοῦσαι), czyli mówią o Bogu (Orig., Cels. 4, 99). Istnieje teraz teologia, czyli „nauka o bóstwie Odkupiciela" (Orig., Jo. 1,157)[79]. Syn, „który jest w łonie Ojca" (J 1,18), jest tym, który „nauczając o Bogu (θεολογῶν) powiedział swoim prawdziwym uczniom, co dotyczy Boga" (Orig., Cels. 2,71)[80], gdyż „mędrcom udzielił teologii (θεολογίαν), która umie oderwać człowieka od przyziemnych zainteresowań" (Orig., Cels. 7,41)[81]. Sam Zbawca stał się teologiem (θεολόγος: Gr. Naz., or. 31,8). W ten sposób pojęcie teologii stawało się coraz bardziej precyzyjne. Oznaczało nauczanie o Bogu, które było godne Boga i Jemu odpowiadało (Orig., Cels. 6,18); było naukowym rozprawianiem o Bogu[82]. Niektórzy autorzy rozróżniali θεολογία i οἰκονομία. Pierwsza była nauką o Trójcy, druga – o zbawczym działaniu Boga w historii – głównie o wydarzeniu Wcielenia[83].

U Ewagriusza Pontyjskiego, w monastycznym środowisku IV stulecia pojęcie teologii przybrało nowy, kontemplacyjny odcień; rozumiano przez nią mistyczne, charyzmatyczne poznanie Boga. To pojęcie przejęli później Diadoch z Photike, Pseudo-Dionizy i Maksym Wyznawca.

Wśród autorów łacińskich pierwszym, który terminu *theologia* nie używał wyłącznie w pogańskim znaczeniu, był Augustyn. Oparł się on na etymologicznym sensie tego słowa i definiował je jako „naukę traktującą o bogach" (*ratio quae de diis explicatur*: civ. 6,5), i w imię „prawdziwej teologii" (civ. 8,6) wykazywał niewystarczalność nie tylko pogańskiej *theologia fabulosa*, mitów, lecz krytykował także tkwiące u podstaw poglądu Warrona stoickie zabarwienie *theologia naturalis*, ponieważ na sposób panteistyczny ubóstwiała naturę i w konsekwencji nie była teologią, lecz „fizjologią". Augustyn (civ. 8,1.9–10) natomiast domagał się teologii, która bardziej odpowiadałaby swemu przedmiotowi, samemu Bogu. Tę bardziej adekwatną naukę o Bogu znalazł w filozofii platońskiej, która broniła transcendencji Boga i widziała w Nim Stwórcę wszechświata,

[77] Greg. Presb., v. Gr. Naz. (PG 35,288C). Tak nazywano go już na soborze chalcedońskim (ACO 2,1,3,114).

[78] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 46.

[79] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1981, t. 1 s. 77.

[80] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 134.

[81] *Ibidem*, s. 365.

[82] Athan., Ar. 1,18; Basil, Eun. 2,16; Gr. Naz., or. 28,1.3.4. Zob. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris 1952, 168–176.

[83] Solignac, *Théologie*, 469–472.

światło poznania oraz cel wszelkiego działania. To właśnie była *theologia naturalis*, do której Augustyn mógł nawiązać, ażeby ukazywać chrześcijaństwo jako kontynuację myśli filozoficznej[84]. Nie religia pogańska była więc *praeparatio evangelica*, lecz szukająca prawdy filozofia, krytycznie nastawiona do religii. Nazywając siebie „prawdziwą filozofią" (*vera philosophia*), chrześcijaństwo przyswoiło sobie filozoficzną opcję Logosu i opowiedziało się przeciwko mitom, jednocześnie jednak zmierzało do przekraczania granic ludzkiego poszukiwania prawdy[85]. Ponieważ był to już nie sam rozum (*ratio*), który szukał ostatecznej przyczyny świata, lecz duchowa władza poznawcza (*intellectus*) poszerzona i oświecona przez wiarę, filozoficzny pęd poznawczy otrzymał teraz nowy dostęp do swego celu. Bóg, którego szukała myśl filozofów, sam wkroczył w historię i wyszedł człowiekowi naprzeciw. Rozum i wiara, filozofia i religia mogły teraz spotkać się z sobą. Wiara okazała się rozumna, a rozum zdolny uwierzyć. Filozofia nauczyła się modlić, a religia żyć pod sztandarem prawdy. Jeśli Augustyn (civ. 8,1), w nawiązaniu do Cycerona (off. 2,25), rozumiał filozofię jako umiłowanie mądrości (*amor sapientiae*) albo dążenie do mądrości (*studium sapientiae*), to z kolei „prawdziwą filozofię" można było przyrównywać do *intellectus fidei*, do głębszego rozumienia treści wiary chrześcijańskiej (ord. 2,16; acad. 3,43). Ponieważ Augustyn poszukiwaną przez filozofię mądrość utożsamiał z wcielonym Logosem, mógł w konsekwencji głosić, że w chrześcijaństwie osiągnięty został filozoficzny ideał: „prawdziwy filozof, to miłośnik Boga" (civ. 8,1)[86].

[84] J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. ²2003, 133–140.

[85] Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 291–300, 310 n; *idem*, *Christen und Heiden*, 574–565.

[86] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. Wł. Kubicki, Kęty 1998, s. 288; G. Madec, *Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise et S. Augustin et la Philosophie*, RSPhTh 61 (1977), 549–565.

B. ZWRACANIE SIĘ KU POCZĄTKOM: ZASADA TRADYCJI

I. Tradycja apostolska

Nasza wiara jest prawdziwa, ponieważ bierze początek (ὁρμωμένη) zarówno z nauki apostolskiej, jak również z Tradycji ojców, a potwierdzenie (βεβαιουμένη) znajduje w Nowym i Starym Testamencie.

W tych słowach biskup Atanazy z Aleksandrii (ep. Adelph. 6) wyraził patrystyczne rozumienie wiary. Wiara chrześcijańska posiada wyraźnie rozpoznawalne kontury. „Prawdziwy" i „fałszywy" to kategorie mające zastosowanie także na obszarze wiary. Szukanie pewności wiary, a więc odpowiedzi na pytanie, którą naukę lub pogląd należy uważać za prawdziwe albo fałszywe, dokonuje się w najwłaściwszym znaczeniu tego słowa przez refleksję, a więc przez retrospekcję, zastanowienie się nad ich pochodzeniem. Czy to, w co wierzymy, albo czego naucza się jako przedmiotu wiary, można znaleźć w nauce apostołów przekazanej przez ojców i potwierdzonej świadectwem Pisma? Czy też może pochodzi z innych źródeł, a może jest to tylko „to, co nam samym przyszło na myśl" (Basil., ep. 140,2)[1] i w konsekwencji opiera się wyłącznie na ludzkim autorytecie?

Gdy Atanazy rozróżniał pochodzenie i potwierdzenie prawdziwej wiary, jedno odnosząc do żywej Tradycji, drugie do świadectwa Pisma, przez to rozróżnienie bardzo dokładnie wyraził stanowisko epoki patrystycznej w sprawie relacji między Pismem a Tradycją. Za pierwsze, podstawowe źródło poznania prawd wiary ojcowie Kościoła uważali Tradycję pochodzącą od apostołów i przekazywaną w Kościele. Spisanym świadectwem tej Tradycji były dokumenty biblijne, które ponownie i w inny sposób mogły potwierdzić pewność prawd wcześniej już obecnych w świadomości Kościoła.

[1] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. Wł. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 169.

Jeśli Atanazy w roku 370/371 wskazywał na te kryteria ortodoksji jako na coś, co się wydaje zupełnie oczywiste (wtedy dotyczyło to tylko należytego rozwiązania w ich świetle pewnych problemów chrystologicznych), to nie należy zapominać, że klarowne sformułowanie tych kryteriów poprzedził dość długi proces ich ustalania. Jak pokazują kontrowersje, poczynając od dyskusji z gnostycyzmem, powoływanie się na Tradycję było z początku walką o Tradycję autentyczną, czyli o słuszność przytaczanych w danym wypadku argumentów z Tradycji. Co należało uważać za uprawnione, a co takie nie było? Kto miał prawo rozróżniać i oceniać rozmaite nurty Tradycji? Jakie istniały tego kryteria? W ten sposób już w II wieku wykrystalizowały się kryteria i normy, które umożliwiały dostęp do autentycznego przekazu i dawały możność właściwego rozróżniania i wyboru spośród różnorakich roszczeń do prawomocności.

1. *Pojęcie* paradosis/traditio

Na początku było przekazywanie (*Überlieferung*). To słowo pozwala scharakteryzować życie Kościoła od pierwszych jego początków. „Dlatego też porzućmy próżne rozważania tłumu i błędne doktryny, a zwróćmy się do tej nauki, którą od początku nam przekazano"[2] – tak na początku II wieku pisał Polikarp ze Smyrny do Kościoła w Filippi[3]. Biskup męczennik, który miał jeszcze osobisty kontakt z apostołami, synkretycznym tendencjom przeciwstawia „pobożność zachowywania", mającą zapewniać chrześcijańską tożsamość przez nawiązanie do Tradycji. Ireneusz (haer. 3,3,4), który go jeszcze poznał w swych młodych latach, wystawia mu takie świadectwo: „Nieustannie uczył tego, czego nauczył się od apostołów i co także Kościół przekazywał, bo tylko to jest prawdą".

Kościół żył własną Tradycją na długo jeszcze, zanim wykrystalizowało się i ustaliło odpowiednie jej pojęcie z różnymi jego aspektami[4].

---

[2] Św. Polikarp, *List do Kościoła w Filippi* 7,2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków ²1998, s. 159.

[3] W związku z „przekazywaniem od początku" – zob.: Jud 3; 2 P 2,21; 1 J 1,1; 2,23; 3,11.

[4] B. Luiselli, *Tradizione*: A. Di Berardino i in. (red.), *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo 2007, 1162–1178; W. Rordorf, A. Schneider, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* (Trad. Chr. 5), Bern 1983; D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux – Paris 1933; A. Michel, *Tradition*: DThC 15/1 (1946) 1252–1350, 1256–1305; J.N. Bakhuizen van Brink, *Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts*: Cath (M) 9 (1953) 105–114; *idem*, *Traditio im theologischen Sinne*: VigChr 13 (1959) 65–85; *idem*, *Tradition and Authority in the Early Church*: StPatr 7 (1966) 3–22; G.G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (AGTL 9), Berlin – Hamburg 1963; *idem*, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische*

Stopniowo dopiero παράδοσις/παραδιδόναι lub *traditio/tradere* stawały się terminami technicznymi oznaczającymi Tradycję. Później dopiero, u schyłku II wieku, w miarę ustalania nowotestamentalnego kanonu, „Pismo" zaczęto przeciwstawiać „Tradycji", wcześniej bowiem, a więc bez mała przez dwa stulecia, całość odnoszonej do Chrystusa i apostołów nauki oraz kerygmatu uchodziła za „przekaz", dokonujący się w ustnej lub pisanej formie. Dopiero gdy spisany przekaz nauczania apostolskiego stał się „Pismem" i „Nowym Testamentem", terminy παράδοσις/*traditio* – na początku oznaczające całość apostolskiego orędzia – otrzymały ściślejsze znaczenie przekazu niespisanego, czyli niezawartego w pismach nowotestamentalnych.

Już Paweł uważał, że w swym głoszeniu podstawowych prawd jest wierny łańcuchowi Tradycji, która pochodzi od Chrystusa, bo albo treść swej *paradosis* Apostoł otrzymał bezpośrednio od wywyższonego Pana (zob. 2 Kor 12,1–5), albo też przekazywał dalej to, co przez pośrednictwo innych apostołów dotarło do niego od ziemskiego Jezusa. „Ja bowiem otrzymałem (παρέλαβον) od Pana to, co wam przekazałem (παρέδωκα)", napisał Apostoł (1 Kor 11,23), chcąc dalej przekazać opis ustanowienia Eucharystii. Podobnie też Paweł przekazał wyznanie wiary w ofiarniczą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: „Przekazałem (παρέδωκα) wam na początku to, co przejąłem (παρέλαβον) (1 Kor 15,3). Apostoł pochwalił wiernych Koryntu za to, „że tak, jak wam przekazałem (παρέδωκα), zachowujecie tradycje (παραδόσεις) (1 Kor 11,2). Paweł, skądinąd tak twórczy apostoł-teolog i otwierający przed chrześcijaństwem nowe horyzonty, w centralnych prawdach wiary okazywał się wiernym szafarzem i tradentem słowa Bożego, którym nie kupczył samowolnie, lecz przekazywał je innym jako otrzymany dar. Przekazywanie to nie miało się zakończyć wraz z odejściem pokolenia apostołów; musiało trwać nadal, gdyż był to warunek trwania reguły życia Kościoła. Dlatego w okresie poapostolskim, w pouczeniu skierowanym do ucznia apostolskiego – Tymoteusza – znajdujemy następujące wezwanie do wierności Tradycji: „To, co usłyszałeś

Konstitution Die Verbum *des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie* (FSÖTh 28), Göttingen 1972, 86–130; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen* I, Mainz 1965, 39–91; E. Flesseman-van Leerr, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1954; R.C.P. Hanson, *Tradition in the Early Church*, London 1962; H. Holstein, *Die Überlieferung in der Kirche*, Köln 1967; R. Minnerath, *La Tradition chrétienne de Paul à Origène*: AHC 20 (1988) 182–215; J.F. Mithros, *The Norm of Faith in the Patristic Age*: ST 29 (1968) 444–471; B. Reynders, *Paradosis, Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée*: RThAM 5 (1933) 155–191; P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*: RSR 40 (1952) 41–62; J.B. Bauer, *Das Verständnis der Tradition in der Patristik*: Kairos 20 (1978) 193–208; A. Benoît, *Die Überlieferung des Evangeliums in der ersten Jahrhunderten*: V. Vajta (red.), *Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums* (EuG 4), Göttingen 1974, 161–186.

ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekaż wiarygodnym ludziom, którzy będą zdolni nauczać też innych" (2 Tm 2,2). Jaka była konkretna treść tych podawanych dalej nauk?

2. *Treść Tradycji apostolskiej*

Istotną treścią apostolskiego przekazu był Chrystus. Przekazywano bowiem Jego naukę (Mt 28,20), dawano świadectwo o Jego czynach, śmierci i zmartwychwstaniu (Dz 1,21–22; 10,36–42; 1 J 1,1–3), a także wyjaśniano wszystko „zgodnie z Pismem" (1 Kor 15,3–4; Rz 1,1–2). Ireneusz (haer. 1,10,2; 25,3; 3,3–4; 13,1–2) nazywał orędzie apostolskie „głoszeniem prawdy" (κήρυγμα τῆς ἀληθείας/*praeconatio, praedicatio veritatis*). Kerygmat apostołów, „których Pan uczynił świadkami wszystkich swych czynów i nauk" (Iren., haer. 3,12,15; 3 praef.), poświadczał prawdę, którą jest Chrystus (Iren. haer. 3,5,1). Jak pokazują listy Pawła i mowy w Dziejach Apostolskich, kerygmat apostolski przybierał konkretny kształt jako wykładnia zbawczego działania Boga. Apostołowie nie głosili abstrakcyjnej, ponadczasowej nauki, lecz ukazywali Boży plan zbawienia, który urzeczywistniał się w historii, a w Chrystusie osiągnął pełnię (Iren., haer. 5,20,1), dlatego pisma Starego Testamentu stanowiły od samego początku niekwestionowaną część składową apostolskiego kerygmatu.

Kilkadziesiąt lat przed Ireneuszem Justyn pisał (1 apol. 49,5), że apostołowie „przekazali proroctwa"[5]. Głosili oni Chrystusa zgodnie z pismami starotestamentowymi, ukazywali, w jaki sposób w Nim się wypełniły i otrzymały właściwy sens. Kerygmat apostolski (Dz 2,14–36; 8,30–35; 2 Kor 3,12–18), stanowił kontynuację ukazanej im w drodze do Emaus hermeneutyki Chrystusa (διερμήνευσεν: Łk 24,27; por. 24,45). Polegała ona na udowadnianiu, że cała zbawcza ekonomia wskazuje na jej centrum, czyli Chrystusa, od którego wszystko pochodzi, do którego wszystko zmierza i w którym otrzymało swój definitywny sens. Ireneusz mógł więc w znacznym stopniu utożsamiać przekaz apostolski z objaśnianiem Pism Świętych. Apostolska *paradosis* upodabnia się do duchowego komentarza do Pisma; daje ona interpretacyjny klucz do jego poprawnego rozumienia[6].

Przez Tradycję kościelną Ireneusz (haer. 1.10,2) rozumiał przede wszystkim przyjmowanie tego apostolskiego kerygmatu i podawanie go dalej, dlatego kościelna *paradosis* utożsamiała się treściowo z apostolskim kerygmatem. Ich wspólna treść sprowadzała się do objaśniania świętych

[5] Św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 56.

[6] B. Sesboüé, *La preuve par les Écritures chez saint Irénée*: NRTh 103 (1981) 872–887; H.J. Vogt, *Die Geltung des Alten Testamentes bei Irenäus von Lyon*: ThQ 160 (1980) 17–28.

Pism w perspektywie chrystocentrycznej i była ukazywaniem zbawczego planu Bożego, którego ośrodkiem oraz celem jest Chrystus. Jeśli to wczytywanie się w zbawczy plan Boga Ireneusz (haer. 4,33,8) nazywał prawdziwą gnozą, trzeba to rozumieć całkowicie w duchu Pawła, bo już dla tego apostoła ów duchowy dar był w istocie poznawaniem „dróg Bożych" (Ef 3,14–19; Flp 3,8; 1 Kor 1,5).

3. *Odwoływanie się do początków*

a) Wyzwanie gnostyckie

„Wprawdzie mówią oni podobnie jak wierzący, jednak rozumieją przez to nie tylko coś innego, ale coś wręcz sprzecznego". W ten sposób u schyłku II wieku Ireneusz z Lyonu (haer. 3,17,4) scharakteryzował działających w chrześcijańskich Kościołach gnostyków, stanowiących jedno z najbardziej niebezpiecznych zagrożeń, wobec których stał Kościół epoki patrystycznej. Gnostycy uważali siebie za duchową elitę chrześcijaństwa. Tradycyjnych formuł wiary bynajmniej nie odrzucali, lecz często tylko zupełnie inaczej je interpretowali[7]. Artykuły chrześcijańskiego *Credo*, przez ogół wiernych w Kościele (*communes et ecclesiastici*: Iren., haer. 3,15,2) rozumiane dosłownie, dla owych intelektualistów były obrazami i symbolami wyższych rzeczywistości. Jedyna właściwa interpretacja Biblii polega ich zdaniem na czysto duchowym jej rozumieniu. Wcielenie Logosu, śmierć na krzyżu, ciała zmartwychwstanie, gotowość poniesienia męczeństwa na oczach świata – wszystko to i jeszcze wiele innych rzeczy należało wyjaśniać w sensie absolutnie nie materialno-realistycznym, lecz duchowo-symbolicznym.

Stopniowe przekształcanie wiary w błyskotliwy konglomerat obrazów, coraz częstsze rozmywanie biblijnie potwierdzonych wydarzeń przez ukazywanie ich jako mitów i metafor, doprowadziły Kościół do kryzysu cięższego niż wszystkie poprzednie. Jeśli Kościół nie miał niespostrzeżenie utracić swej tożsamości, konieczna była refleksja nad trwałymi podstawami i orientacyjnymi punktami wiary. W grę wchodziła obrona słowa raz na zawsze dokonanego Objawienia przed jego arbitralnym przeobrażaniem w gnozę. Problem ciągłości stał się dla Kościoła problemem jego tożsamości, a tożsamość ta zasadzała się na właściwie dokonywanym przekazywaniu, *ordo traditionis* (Iren., haer. 3,4,1), i na regule prawdy, *regula veritatis* (Iren., haer. 1,9,4). W ten sposób kryteria formalne i merytoryczne wzajemnie się uzupełniały.

[7] Iren., haer. 3,15,2; Tert., adv. Val. 1,4: *communem fidem affirmant*; Orig., cat. 1 Cor. (JThS 10 [1909] 44). Por. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), Leiden 1978, 177–185.

b) Ireneusz: Nawiązanie do początków

Pod koniec II wieku Ireneusz stał się pierwszym teoretykiem procesu przekazywania, który w życiu Kościoła dokonywał się od samego początku: „Pan nauczył, apostoł przekazał" (haer. 4,37,7)[8]. „Ewangelię przekazali apostołowie" (haer. 1,27,2). Razem z Chrystusem apostołowie stanowią źródło Tradycji: „Apostołowie (...) przekazali wszystkim to, czego sami nauczyli się od Pana" (3,14,2). Czasownik παραδιδόναι/*tradere* Ireneusz odnosił wyłącznie do apostołów, natomiast rzeczownik παράδοσις/*traditio* – do Kościoła, jako adresata i zachowującego tę apostolską Tradycję: „Tradycję tę Kościół na całej kuli ziemskiej otrzymał od apostołów" (haer. 3,2,2). „Jest to Tradycja, która pochodzi od apostołów" (*traditio, quae est ab apostolis*) i jest (...) przechowywana w Kościołach (*custoditur*)" (haer. 3,2,2). Ta konsekwentna terminologia biskupa lyońskiego ukazuje jego rozumienie Tradycji: Chrystus uczy, apostołowie przekazują, Kościół otrzymuje i przechowuje tę Tradycję. Ten formalny niemal opis wydarzenia przekazywania nie był bynajmniej teologiczną schematyzacją, niemającą potwierdzenia w historii. Już w życiu Jezusa znajdują się początki Tradycji logiów lub Ewangelii, metody uczenia i uczenia się, którymi posługiwano się w środowisku hellenistyczno-żydowskim i których cechą charakterystyczną były trwałość, stały zasób treści (*summaria*), jak również osobiste relacje zachodzące między Chrystusem i apostołami – z jednej strony – oraz między nimi a ich współpracownikami i następcami – z drugiej[9].

Doskonałą syntezę, utrzymaną w perspektywie historiozbawczej, Ireneusz stworzył w swym „Wykładzie nauki apostolskiej" (epid. 98):

> To właśnie jest głoszenie prawdy, to jest znamię naszego zbawienia, to jest droga życia, którą głosili kiedyś prorocy, Chrystus zaś potwierdził, a apo-

[8] H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez S. Irénée*: RSR 36 (1949) 229–270; *idem*, *Les témoins de la révélation d'après saint Irénée*: RSR 41 (1953) 410–420; Eynde, *Normes*, 159–187; A. Benoît, *Écriture et tradition chez saint Irénée*: RHPhR 40 (1960) 32–43; T. Ziegler, *Un regard neuf sur la formation du canon*: RHPhR 71 (1991) 45–59, 48–53; E. Flesseman-van Leer, *Tradition, Schrift und Kirche bei Irenäus*: K.E. Skydsgaard, L. Vischer (red.), *Schrift und Tradition*, Zürich 1963, 45–61; M. Jourjon, *La tradition apostolique chez saint Irénée*: ACan 23 (1979) 193–202; Reynders, *Paradosis*, 175–191; V. Hahn, *Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus*: TThZ 70 (1961) 233–243, 292–302.

[9] H.-J. Schulz, *Die apostolische Herkunft der Evangelien* (QD 145), Freiburg i. Br. ²1995, 110–125; B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977; *idem*, *Memory and Manuskript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala ²1964; R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung* (WUNT II/7), Tübingen ³1988; *idem*, *Der Ursprung der Jesus-Überlieferung*: ThZ 38 (1982) 493–513; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and ist Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte"*, London 1957 (= StEv 1 [TU 73], 1959, 43–75.

stołowie przekazali dalej. Kościół zaś podaje to na całym świecie swoim dzieciom[10].

Trwałą wartość Tradycji Kościoła, stwierdzoną tutaj już u schyłku II wieku, poświadcza tekst z połowy wieku IV, w którym Atanazy (ep. Serap. 1,28) pisze w tym samym sensie co biskup lyoński:

> Weźmy jednak pod uwagę jeszcze dawną tradycję, naukę i wiarę Kościoła powszechnego, którą dał Pan, którą głosili apostołowie i którą zachowali nasi przodkowie. Na niej opiera się Kościół, a kto by ją odrzucił, nie może być ani nazywać się chrześcijaninem[11].

W zasadzie Tradycji przejawiało się podstawowe przekonanie wczesnego Kościoła, że wiara jest obecna jedynie w historycznej ciągłości wierzących i można ją znaleźć tylko w niej, nie zaś bez niej ani przeciw niej.

Inaczej zapatrywali się na to gnostycy. Jeden z ich nauczycieli, Herakleon, wyjaśniał, że kto zmierza do zdobycia gnozy, ten wchodzi w bezpośrednią relację z Chrystusem i dlatego nie jest mu już potrzebne pośrednictwo Kościoła:

> Ludzie najpierw wierzą w Zbawiciela prowadzeni przez ludzi jak przez przewodników; skoro jednak zetkną się z Jego słowami, wierzą już nie tylko dzięki ludzkiemu świadectwu, ale wskutek samej prawdy (Orig., Jo 13,363)[12].

Jeśli nawet pierwszy impuls przypomnienia sobie własnego – rzeczywistego, jednak zapomnianego – pochodzenia i natury gnostyk otrzymał z zewnątrz, to dzięki tej odzyskanej wiedzy i swojej pneumatycznej istocie znajduje się teraz w stałej bezpośredniej relacji z owym wyższym światem, od którego pochodzi. Dlatego egzystencja gnostyka ma charakter wertykalny. Przeszłość, rozumiana jako miejsce historycznego objawienia się Boga, gnostyka nie interesuje.

Gnostyckie rozumienie rzeczywistości chrześcijaństwa było za każdym razem na nowo autorytatywnie określone przez relację do teraźniejszości, gdyż opierało się tylko na gnozie, a więc na tym wznioślejszym poznaniu, które – jak twierdzili zwłaszcza każdorazowi zwierzchnicy szkół – otrzymywali przez bezpośrednie objawienie i oświecenie[13]; Kościół natomiast

---

[10] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 98.

[11] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, s. 101.

[12] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, t. I, s. 332.

[13] Tert., adv. Val. 4,4. Zob. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (SPS 1)*, Salzburg 1966, 117–119; *idem*, *Offenbarung – gnostisch und christlich*: StdZ 182 (1968) 105–117; *idem*, *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden*: MThZ 18 (1967) 165–191; Blum, *Tradition und Sukzessiom*, 107–111.

czuł się w swym kerygmacie związany świadectwem apostołów[14]. To, co aktualnie jest obowiązujące i jako takie – zachowywane oraz przekazywane ustnie lub w formie pisanej, zostało w przeszłości określone jako obowiązująca norma. Żadnym, nawet najbardziej spektakularnym doświadczeniem mistycznych wizji nie można i nie wolno zastępować kontaktu z początkami. W przeciwieństwie do gnostyckiej koncepcji ukazywania się ciągle na nowo niebieskiego Chrystusa, który daje się widzieć nie tylko wąskiemu gronu apostołów, lecz także innym jednostkom, i odsłania im nowe tajemnice, zawierające treści daleko wykraczające poza wiedzę bezpośrednich naocznych świadków Zmartwychwstałego[15], wczesny Kościół był przekonany, że ukazywanie to zakończyło się wraz ze wstąpieniem Chrystusa do nieba, i twierdził, że wiara wszystkich poapostolskich pokoleń musi się opierać na świadectwie apostołów. Od samego początku wiara chrześcijańska była nieustannym „trwaniem w nauce apostołów" (Dz 2,42) i uczestniczeniem w ich wierze. Jako pierwsze ogniwa łańcucha przekazywania Ewangelii, apostołowie byli tu niezastąpieni: tylko oni umożliwiali powracanie do Chrystusa i dostęp do Jego Objawienia. U gnostyków za oznakę żywotnej duchowości uchodziła oryginalna twórczość (Iren., haer. 1,18,1; Tert., praescr. 42), życie Kościoła natomiast miało podstawę w nieprzerwanej Tradycji (Iren., haer. 3,1–4; Tert., praescr. 21,4–5). Ponieważ chrześcijański kerygmat opiera się na jednorazowym wydarzeniu historycznym – na życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa – miarodajni dla niego byli pierwsi bezpośredni świadkowie, którzy znajdywali się w niepowtarzalnej chronologicznej bliskości głoszonych przez nich wydarzeń (Iren., haer., 3,12,15; Tert., praescr., 22,3–7), „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa" (Łk 1,2) i mieli świadomość otrzymanego od Chrystusa zadania: kontynuowania Jego misji (Mt 28,18n; Mk 16,15; Łk 10,16; Dz 10,42). Szczególna władza apostołów miała podstawę nie tylko w tym historycznym powiązaniu z Chrystusem. Dołączało się do tego jeszcze „doskonałe poznanie" otrzymane przez nich od Ducha

[14] G.G. Blum, *Apostel/Apostolat/Apostolizität II.* Alte Kirche: TRE 3 (1078) 445–466; AA. VV., *La tradition apostolique regulatrice de la communauté ecclésiale aux premiers siècles*: ACan 23 (1979) 1–202; A. Hilhorst (red.), *The Apostolic Age in Patristic Thought* (SVigChr 70), Leiden – Boston 2004; A. Benoît, *L'apostolicité au second siècle*: VC 15 (1961) 173–184.

[15] E.H. Pagels, *Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions*: B. Aland (red.), *Gnosis. FS H. Jonas*, Göttingen 1978, 415–430; J. Schumacher, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes* (FThS 114), Freiburg i. Br. 1979, 228–235; H. R. Seeliger, *Fortgesetzte Offenbarung. Kirchengeschichtliche Beobachtungen*: J. Werbick (red.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung* (QD 129), Freiburg i. Br. 1991, 141–160; K. Berger, *Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur*: P.G. Müller, W. Stenger (red.), *Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner*, Freiburg i. Br. 1981, 261–326.

Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Doprowadzając apostołów do poznania całej prawdy, zbawczego planu Ojca, Duch uzdolnił ich do pełnienia niepowtarzalnej funkcji powierzenia Ewangelii Kościołowi i – jako świadków Objawienia – do przekazania wiernym nauki Chrystusa (Iren., haer., 3 praef.; 3,1,1; 12,5). Przekonanie to w sposób miarodajny kształtowało postawę i samoświadomość rozwijającego się Kościoła. Gdy tylko zakończył się proces Objawienia, została ustanowiona zasada władzy apostolskiej i Tradycji.

c) Tertulian: Wyłączność apostolskiego świadectwa

Obok Ireneusza, na początku III wieku zasadę apostolskości gruntownie przemyślał i systematycznie rozwinął Tertulian w traktacie *De praescriptione haereticorum* („Preskrypcja przeciw heretykom")[16]. Przeciwko roszczeniom gnostyków, przypisujących sobie możność określania autentycznego kształtu chrześcijaństwa, Tertulian sformułował podwójne formalne odwołanie (*praescriptio*), chcąc w ten sposób *a priori* – uprzedzając jakąkolwiek merytoryczną dyskusję ze swymi adwersarzami – wyjaśnić, gdzie i jak ten kształt został przekazany. Należało tu zbadać, „kto (*a quo*), przez kogo (*per quem*), kiedy i komu (*quando et quibus*) przekazał tę naukę, dzięki której ludzie stają się chrześcijanami" (praescr., 19,2)[17]. Ponieważ zarówno dla chrześcijan, jak i dla gnostyków źródłem Objawienia był Chrystus, w sporach koncentrowano się na dwu pytaniach: przez kogo objawiona przez Chrystusa prawda została przekazana i gdzie można ją znaleźć obecnie. Zajmując postawę antygnostycką, Tertulian (praesc. 21,1–6) w odpowiedzi sformułował dwie preskrypcje, oparte na zasadzie apostolskości. Po pierwsze: głoszenie objawionej przez siebie prawdy Chrystus zlecił samym apostołom (praescr. 20,3–4; 21,1–2). Ich liczba jest dokładnie określona, ich imiona są powszechnie znane. Jak na to wskazuje samo ich miano, są przez Chrystusa ustanowionymi i posłanymi świadkami Objawienia (*instituit/iussit ire et docere*: praescr. 21,1; 20,3). Głoszą oni nie to, co im się podoba (*ex suo arbitrio*), lecz to, co objawił im Chrystus (praescr. 6,4; 21,2–3). W konsekwencji prawdy objawionej należy szukać tylko u tych ustanowionych przez Chrystusa i oświeconych przez Ducha Świętego adresatów i pośredników. Po drugie: powierzoną im prawdę apo-

[16] D. Schleyer, *Einführung: Tertulian, De praescriptione haereticorum* (FC 42), Turnhout 2002, 10–277; R. Refoulé, *Introduction: Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques* (SC 46), Paris 1957, 11–84; J.K. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (Par. 3), Fribourg 1949; Michaélidès, *Foi, Écritures et Tradition ou Les „praescriptiones" chez Tertullien* (Theol 76), Paris 1969; G.G. Blum, *Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians*: KuD 9 (1963) 102–121; Eynde, *Normes*, 197–203.

[17] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 55].

stołowie z kolei przekazali założonym przez nich społecznościom. Dlatego jedynie te apostolskie Kościoły są w stanie i mają prawo decydować, co należy uważać za prawdę objawioną przez Chrystusa, a czego nie należy. Tylko więc tutaj można ją obecnie znaleźć (praescr. 20,4–6; 21,3). Wynika stąd, że:

> za prawdziwą należy uważać każdą naukę zgodną z nauczaniem Kościołów apostolskich, stanowiących macierz i źródło, ponieważ zawiera się w tym nauczaniu to, co Kościoły otrzymały od apostołów, apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga. Ale i na odwrót, należy z góry potępić jako kłamstwo wszelką naukę niezgodną z prawdą wyznawaną przez Kościoły oraz głoszoną przez apostołów, Chrystusa i Boga (praescr. 21,4–5)[18].

Treść prawdy objawionej można zatem ustalić tylko retrospektywnie, przebywając na powrót drogę, którą dotarła ona do ludzi. Droga ta przebiega od Chrystusa do apostołów, a od apostołów do założonych przez nich Kościołów apostolskich lub do pochodzących od nich społeczności, pośrednio apostolskich.

Gnostycy twierdzili, że przekazywanie prawd objawionych przez apostołów i przez założone przez nich Kościoły nie było ani pełne, ani pewne i na dowód tego wysuwali trzy zarzuty. Po pierwsze, apostołowie nie otrzymali od Chrystusa całej prawdy (praescr. 22,2). Po drugie, nawet gdyby wszystko wiedzieli, to nie przekazali wszystkiego wszystkim, niektóre bowiem prawdy przekazali publicznie, częściowo nawet na piśmie, inne natomiast powierzyli niektórym tylko potajemnie (praescr. 22,2; 25,1). Wreszcie – to trzeci zarzut – nawet gdyby apostołowie wszystko wiedzieli i głosili, to ich nauka została błędnie zrozumiana przez Kościoły, a do jej głoszenia zakradły się błędy (praescr. 27,1).

W odpowiedzi Tertulian utrzymywał, że jest niemożliwe, by apostołowie nie poznali wszystkiego, ponieważ jako nauczyciele ustanowieni przez Chrystusa i Jemu najbliżsi uczniowie, przez długi czas pozostający z Nim we wspólnocie życia, byli często i dokładnie pouczani, a wreszcie przez przyobiecanego Parakleta zostali wprowadzeni w całą prawdę (praescr. 8,14; 22,3–10). Zgodnie z poleceniem Chrystusa (Mt 10,27) apostołowie publicznie głosili Jego naukę, nie uszczuplając jej ani nie przeznaczając wyłącznie dla jakiegoś wybranego grona słuchaczy specjalnych tajemnych doktryn o innym Bogu, innej naturze Chrystusa czy innej nadziei zmartwychwstania (praescr. 25,1)[19]. Najwięcej uwagi Tertulian poświęcił zarzutowi, że Kościoły apostolskie źle zrozumiały naukę apostołów i przeka-

[18] *Ibidem*, s. 57.

[19] Tert., scorp. 12,1: „Pan przyjmował (do szkoły) tylko takich uczniów, którzy mieli otrzymać wiedzę o wszystkim, a dla nas ustanowił tylko takich nauczycieli, którzy mogliby nauczać o wszystkim", Tertulian, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* [w: *Wybór pism*, s. 140].

zywały błędy (praescr. 27–34). Gnostycy przypominali tu krytyczne słowa Pawła wypominającego Galatom (Ga 1,6; 3,1; 5,7) i Koryntianom (1 Kor 3,2; 8,2) ich nierozumność. Odpowiadając na to, Tertulian wskazywał na fakt oczywistej jedności wiary w Kościołach apostolskich. Z najrozmaitszych błędów i nieporozumień, które z upływem czasu mogły się na różne sposoby mnożyć – co jest zupełnie naturalne – nie mogłaby powstać jedna wiara, bezspornie łącząca Kościoły apostolskie: „co u wielu jest jednym, nie może być błędem, lecz przekazaną doktryną" (praescr. 28,3)[20].

Według Tertuliana (praescr. 29,5; 31,1; adv. Marc. 4,5), autentyczność Tradycji apostolskiej potwierdza zasada, zgodnie z którą prawda ma zawsze pierwszeństwo przed błędem. W konsekwencji chronologiczne pierwszeństwo, a tym samym prawo nauki katolickiej do prawdziwości można było wykazać udowadniając, że wszystkie niezgodne z nią poglądy powstały znacznie później, wiele czasu po śmierci apostołów (praescr. 30). Teza, według której prawda zniekształcona przez Kościoły apostolskie, czekała na jakichś marcjonitów czy walentynian i dopiero przez nich została uwolniona od błędów, w oczach Tertuliana była po prostu absurdalna (praescr. 29,2). Wobec wszystkich prób utożsamiania się z epoką apostolską i podawania danej doktryny za pochodzącą od apostołów Tertulian wysuwał postulat udowodnienia dwu rzeczy: bezspornego wykazania pochodzenia apostolskiego i niebudzącej wątpliwości zgodności z kerygmatem apostolskim. Kto nie mógł zaliczyć tego testu – a to właśnie był główny zarzut stawiany przez Tertuliana heretykom – ten musiał zrezygnować z wszelkich roszczeń do apostolskiego charakteru swych doktryn. Dwa decydujące kryteria dla przeprowadzenia takiego dowodu to według Tertuliana apostolska sukcesja biskupów i reguła wiary Kościoła.

4. Norma apostolskości

Dzięki otrzymanej misji i pełni Ducha Świętego apostołowie byli prawomocnymi świadkami oraz interpretatorami Objawienia. Jako autoryzowana przez samego Chrystusa postać głoszenia Jego Objawienia, kerygmat apostołów stanowił źródło i normę wszystkich prawd wiary[21], uprzednio daną oraz miarodajną treść całej późniejszej Tradycji kościelnej. Za Tradycję apostolską należy uważać ten przekaz, którego źródłem było to, co po raz pierwszy głosili apostołowie z polecenia Chrystusa. Początkowo termin „apostolski" znaczył to tylko, że coś jest powiązane z apostołami albo od nich się wywodzi, natomiast od połowy II wieku ojcowie Kościo-

[20] *Ibidem*, s. 64.

[21] Iren., haer. 3,3,3 wyraźnie utożsamia *traditio ab apostolis* i *veritatis praeconatio*.

ła poszerzyli to znaczenie i za apostolskie uważali to wszystko, co było pierwotne, autentyczne i ortodoksyjne. W ten sposób „apostolskie" zaczęło jednocześnie oznaczać „miarodajne" dla Kościoła[22]. Dlatego *Traditio apostolica* (43) kończy się następującymi słowami:

> Jeśli bowiem wysłuchacie tradycję apostolską i będziecie według niej postępować i zachowywać [ją], to nikt z heretyków i stanowczo żaden człowiek nie może was zwabić. W ten bowiem sposób powstały liczne herezje, gdyż ich założyciele nie zechcieli uważać na słowa apostołów, ale według swego kaprysu czynili to, co sami chcieli[23].

Pewne trzymanie się początków było więc jedyną drogą ustalania autentycznego kształtu wiary w mnogości sprzecznych z sobą interpretacji i wynikającego stąd poirytowania. Prawo do ważności mogły sobie rościć jedynie takie rozumienie chrześcijaństwa i tylko taka interpretacja Ewangelii, które stanowiły możliwą do wykazania kontynuację autorytetów początku i harmonizowały z pierwotnym apostolskim kształtem wiary.

Wprawdzie w pierwotnym Kościele za apostołów we właściwym tego słowa znaczeniu uważano Dwunastu oraz Pawła i oni właśnie stanowili konkretne miejsce realizacji apostolskości, zgodnie jednak z terminologią nowotestamentalną pojęcie apostoła obejmowało także innych miarodajnych przedstawicieli pierwotnego Kościoła, owych „mężów apostolskich" (*viri apostolici*), którzy pozostawali w bliższych relacjach z apostołami[24]. Norma apostolskości obejmuje więc pierwszą konstytutywną fazę Kościoła i w przekonaniu ojców zakończyła się przypuszczalnie najpóźniej na początku II wieku. Potwierdzają to świadectwa ojców apostolskich, którzy sami siebie nie uważają już za apostołów[25].

Odwoływanie się kościelnego kerygmatu do apostolskiego świadectwa początków było jednoznaczne z uznawaniem tajemnicy Chrystusa za fakt historyczny. Akceptując Tradycję i do niej ciągle się odnosząc, Kościół potwierdzał, że jego wiara jest zakorzeniona w historii, i to właśnie odróżniało go od gnozy, która w swych ahistorycznych spekulacjach postać Chrystusa redukowała do mitu.

Posługując się kryterium apostolskości, kościelni teologowie zapewne nie bardzo zdawali sobie sprawę z całej złożoności historycznego rozwoju Kościoła od jego zaczątków, zawsze jednak podkreślali zasadnicze znaczenie początku. Ich niezmienną intencją było wykazanie pełnoprawności aktualnego kerygmatu, którego jedyną gwarancję stanowiła wierność po-

[22] P. Grelot, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église*, Paris 1995.

[23] Hipolit Rzymski, *Tradycja apostolska*, tłum. H. Paprocki, Studia Theol. Vars. 14 (1976) z. 1, s. 169.

[24] Schumacher, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung*, 198–243.

[25] 1 Clem. 42; Ign., Rom. 4,3; Polyc., Phil. 6,3.

czątkom i utożsamianie się z nimi. Fundamentem jedności Kościoła była więc zasada apostolskości. Zasada ta stanowiła rękojmię normatywnego charakteru początków, na które składają się życie i orędzie Chrystusa, jak również głoszenie ich przez pierwszych świadków.

Wobec propagowanej przez nowożytną biblistykę fosy oddzielającej historycznego Jezusa od kerygmatycznego Chrystusa i domniemanej przepaści między apostolskim kerygmatem a znacznie późniejszą, anonimową redakcją Ewangelii, owo charakterystyczne dla całej epoki patrystycznej przekonanie o nieprzerwanej ciągłości Tradycji stanowi pogląd przeciwstawny, domagający się poważnego potraktowania; jego wyzwania absolutnie nie można zbagatelizować twierdzeniem, że jest on tylko wyrazem „myślenia przedkrytycznego". Rzeczowa dyskusja z głoszoną przez ojców Kościoła tezą o zasadniczej ciągłości Tradycji mogłaby się okazać „zbawienną korekturą zachodniej teologii", w której krytyka Biblii i Tradycji jest od czasów reformacji i oświecenia zdominowana przez ideę braku ciągłości[26].

Z powodu wyraźnie odczuwanego już pod koniec II wieku czasowego oddalenia utrzymywanie ciągłości w nawiązywaniu do normatywnych początków stawało się jednak coraz trudniejsze. Doświadczenie, że Ewangelię można otrzymać tylko dzięki licznym pośredniczącym instancjom, które znajdowały się między apostołami a teraźniejszością, zmuszało do postawienia pytania, kto może uchodzić za pewnego, autorytatywnego pośrednika Tradycji apostolskiej.

Pytanie to stawało się tym bardziej naglące, im częściej również ze strony gnostyków pojawiało się twierdzenie, że ich własną interpretację chrześcijaństwa też można wyprowadzić od autorytetów początku. Bazylides na przykład powoływał się na Glaukiasa, tłumacza Piotra, a więc w gruncie rzeczy na samego apostoła. Walentyna uczył Teodas, który był z kolei uczniem Pawła. Naasseńczycy powoływali się na Mariamme, który prawdziwą naukę otrzymał podobno od Jakuba[27]. Niektórzy gnostycy przedstawicielom urzędów kościelnych odmawiali jakiejkolwiek kompetencji w dziedzinie prawdy. Autor „Objawienia Piotra" (NHC 7,3) biskupów i diakonów nazywał „pozbawionymi wody kanałami" (79,30): „Są to ludzie, którzy nie znają (prawdziwych) tajemnic i mówią o rzeczach,

[26] H.J. Schulz, *Überlieferungskontinuität aus apostolischer Tradition als Kriterium der kirchlichen koinonia im Katholisch-Orthodoxen Dialog*: N. el-Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt (red.), *Lebendige Überlieferung. FS H.J. Vogt*, Beirut 1992, 294–320, 302; Blum, *Tradition und Sukzession*, 179 n; P.G. Müller, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens*, Freiburg 1982.

[27] Clem. Alex., strom. 7,106,4; Orig., Cels. 5,62; Ptolemäus, ep. Flor. 7,9. Zob. H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen ²1963, 173 n.

których nie rozumieją. Mimo to przechwalają się, że oni jedni posiadają tajemnicę prawdy" (76,28–34)[28]. W rzeczywistości są oni fałszywymi nauczycielami, zniekształcającymi naukę apostołów. Za ich prawowitych następców uważali się jednak nie tylko gnostycy.

Także Montan „nowego proroctwa" wcale nie uważał za całkowitą innowację. W swym orędziu wyraźnie nawiązywał do apostolskiego okresu Kościoła i jego oczekiwania bliskiego końca świata; charakteryzował go profetyzm (zob. Dz 2,7–20). Ruch ten został zapoczątkowany we Frygii, ważnym terenie działalności apostoła Pawła (Dz 16,6), dlatego kerygmat montanistów mógł uchodzić za przypominanie nauk tego wielkiego apostoła i głoszonego przez niego życia według Ewangelii. Jednym z elementów tego życia było oczekiwanie bliskiego powrotu Chrystusa. Wyrzekający się świata rygoryzm był nawracaniem do ascezy apostoła. Na apostolski autorytet Pawła powoływał się także Marcjon. Uważał go za jedynego i autentycznego apostoła i twierdził, że należy na nowo wprowadzić w życie jego Ewangelię wolną od Prawa[29]. Całość pism Pawła nazywał τὸ ἀποστολικόν (Epiph., haer. 42,10,2). Paweł awansował na *apostolus haereticorum* (Tert., adv. Marc. 3.5,4). Idea apostolskości znana była również manichejczykom, ci jednak inaczej ją rozumieli[30]. Nie chcieli powracać do zbudowanego na apostołach Kościoła początków. Według ich przekonań, każde pokolenie miało swój własny okres apostolski (*aetas apostolica*). Manes uważał siebie za apostoła ostatniego pokolenia, za „apostoła Jezusa Chrystusa" *par excellence* (c. Faust. 13,4; haer. 46,16). Paweł (zob. 1 Kor 1,1 i in.) jest niezaprzeczalnie modelem tego samookreślenia. Jednak apostolski urząd Manesa był jednocześnie *imitatio Christi*: opierając się na otrzymanym nowym objawieniu, posłał dwunastu apostołów, a 72 biskupom zlecił głoszenie słowa, co miało doprowadzić do założenia nowego Kościoła.

Te różnorakie, a nawet sprzeczne z sobą przykłady powoływania się na apostołów, mające na celu legitymizację głoszenia najróżniejszych doktryn, doprowadziły do konieczności dokładniejszego określenia apostolskości, wskazania bezpodstawnych roszczeń do apostolskiego pochodzenia i znalezienia sposobu jednoznacznego rozpoznawania autentycznej Tradycji apostolskiej. Pisemne utrwalenie apostolskiej Tradycji z rów-

[28] B.A. Pearson (red.), *Nag Hammadi Codex VII (Nag Hammadi and Manichean Studies 30)*, Leiden 1996, 238 n., 232 n.; W. Schneemelcher (red.), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen [5]1989, 640 n; W. Baum, *„Jesus sagte: Werdet Vorübergehende!" Anmerkungen zur Bedeutung von „Tradition" und „Institutionalität" in der Auseinandersetzung zwischen Großkirche und Gnostikern*: A. Franz, Th. Rentsch (red.), *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, Paderborn 2002, 65–80, 72.

[29] Blum, *Tradition und Sukzession*, 144–150.

[30] J. van Oort, *The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church:* Hilhorst (red.), *Apostolic Age*, 139–157.

noczesną ich kontrolą i interpretowaniem przez ustny przekaz, ustalenie kanonu pism Nowego Testamentu, wykazanie sukcesji apostolskiej na urzędzie biskupim oraz wierność jednej regule wiary – to były kryteria, które – w ich wzajemnych odniesieniach – uznano za najważniejsze. Już u schyłku drugiego stulecia zostały jasno sformułowane istotne elementy tej kryteriologii.

5. *Spisanie Tradycji apostolskiej*

Kerygmat apostolski i jego dalsze przekazywanie w Kościele dokonywało się najpierw w ustnej formie[31]. Pierwszy List Klemensa (42,1–3), powstały około 96 roku, ukazuje istniejący w tym i w późniejszym czasie obraz działania pierwszych głosicieli wiary:

> Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. (...) Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili Dobrą Nowinę o nadchodzącym królestwie Bożym"[32].

Pewną wskazówkę tego, że kerygmat ten wprawdzie już w czasach apostolskich otrzymał formę pisemną, jednak mniej więcej do roku 180 nie posiadał kształtu ustalonego i uważanego za natchnione Pisma Święte-go, stanowią przytaczane formuły biblijne. Takie uświęcone formuły, jak: „Pismo mówi" lub „jak jest napisane", rozumiano zawsze jako teksty Starego Testamentu. W II wieku katechizacja opierała się bardziej na żywej Tradycji niż na apostolskich Pismach kanonicznych. Przytoczone tu starotestamentalne świadectwa, często zinterpretowane w sensie chrystologicznym, tak samo zresztą jak słowa Pana, u ojców apostolskich i Justyna pochodziły nie z ksiąg biblijnych, lecz z żywej Tradycji[33]. Duże poważanie, jakim cieszyły się tak zwane *agrapha*, czyli niezapisane w Ewangeliach

[31] J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (HDG I,4), Freiburg i. Br. 1962, 14–44; W.A. Löhr, *Kanonsgeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im zweiten Jahrhundert*: ZNW 85 (1994) 234–258.

[32] W: *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków ²1998, s. 197.

[33] B. Aland, *Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten*: J.-M. Sevrin (red.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (BEThL 86), 1989, 1–38; R. Hodgson, *The Testimony Hypothesis*: JBL 98 (1979), 361–378; P. Prigent, *Les testimonia dans le Christianisme promitif*, Paris 1981; L.W. Barnard, *The Use of Testimonies in the Early Church and the Epistle of Barnabas*: *idem*, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford 1966, 109–135.

kanonicznych słowa Pana, również wskazuje na przekonanie najstarszego chrześcijaństwa, że orędzie Objawienia nie musiało zostać dokładnie ustalone na piśmie.

Często wskazywano tu na prorocką obietnicę Nowego Przymierza, w którym Bóg umieści swe prawo we wnętrzu człowieka i zapisze je w sercu (Jr 31,33; Hbr 8,10). Chrystus nie podał swego prawa na kamiennych tablicach, lecz umieścił je w sercach apostołów[34]. To samo odnosiło się także do ich orędzia: „To, co przekazali apostołowie, nie zostało napisane atramentem na papierze, lecz na tablicach ludzkich serc (2 Kor 3,3)" (Hier., c. Io. 28)[35]. Najstarszy kerygmat apostolski był jednak także ustalany na piśmie przez samych apostołów bądź przez innych „mężów apostolskich" (Tert., adv. Marc. 4,2,1; cons. ev. 1,1,2).

> Najpierw ją [Ewangelię] głosili, następnie zaś z woli Bożej przekazali ją nam w Pismach, by była filarem i utwierdzeniem naszej wiary (Iren., haer. 3,1,1)[36].

Jednak istnienie tych pojedynczych, uznawanych za apostolskie pism, nie oznaczało jeszcze powstania „Nowego Testamentu", rozumianego jako pełny zbiór. Żeby te pisma stały się „Pismem", potrzebny był jeszcze dłuższy proces. W 2 Liście Piotra 3,2.16 widać, jak prorocy i apostołowie, Stary i Nowy Testament, pojawiają się naprzeciwko siebie i zaczyna powstawać zbiór pism Nowego Testamentu. Wcześnie już, analogicznie do starotestamentowych hagiografów, autorów tych pism uważa się za natchnionych[37]. Aż do mniej więcej połowy II wieku termin *Evangelium* u wczesnochrześcijańskich autorów oznaczał samą „Dobrą Nowinę" i był synonimem głoszenia słowa przez Chrystusa, albo nawet samego Chrystusa[38]. Od tego czasu znajdujemy jednak jednoznaczne odniesienia do spisanych Ewangelii, które są coraz częściej przytaczane i umieszczane obok pism Starego Testamentu[39]. Stawianie na pierwszym miejscu ustnego kerygmatu jest widoczne w sformułowaniu Tertuliana (praescr. 21,3): założone przez nich Kościoły apostołowie „sami nauczali bądź to żywym słowem, bądź

[34] Ps. -Barn. 4,8; Clem. Alex., paid. 3,94, 1; Jo. Chrys., hom. in Mt. 1,1; hom. in Ac. 5,4; hom. in Hebr. 14,3; Isid. Pelus., ep. 3,106; Optat., c. Parm. 7,1.

[35] S. 212,2; Cyr. Alex., hom. pasch. 8,1.

[36] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 37

[37] 2 P 1,21; 1 Clem. 47,3; Just., dial. 81,4; Theoph., Autol. 2,22; Eus., h.e. 6,14,7–8. Zob. J. Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (HDG I,3b), Freiburg i. Br. 1968, 9–16.

[38] 1 Clem. 47,2; Ign., Philad. 5,1–2; Polyc., Phil. 6,3; Ps.-Barn., 5,9; 8,3.

[39] Just., I apol. 66,3; 67,3; dial. 10,2; 100,1; Tat., or. 13,1; 19,4; Iren., haer. 3,1,1. Zob. L. Abramowski, *Die Erinnerungen der Apostel bei Justin*: P. Stuhlmacher (red.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983, 341–353; O. Michel, *Evangelium*: RAC 6 (1966) 1107–1166; A. Harnack, *Evangelium. Geschichte des Begriffs in der ältesten Kirche*; *idem*, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 199–239.

też później za pomocą listów"[40]. Jednocześnie Klemens Aleksandryjski (hypotyp., frg. 8; 9 = Eus., h. e. 6,14,6; 2,15,1–2) zwraca uwagę na to, że właśnie potrzeba odczuwana przez tych, którzy słuchali natchnionych słów apostoła Piotra, jednak za pierwszym razem nie potrafili ich należycie zrozumieć, skłoniła jego towarzysza Marka do sporządzenia „pisemnych wspomnień ustnie głoszonej nauki"[41]. Ireneusz (haer. 3,1,1) podkreślał fakt, że Mateusz i Jan Apostoł byli naocznymi świadkami Jezusa, że Marek spisał Ewangelię głoszoną przez Piotra, a Łukasz był towarzyszem Pawła, apostoła pogan. Te wzmianki unaoczniają, że napisane Ewangelie były włączone w żywą tradycję, wywodzącą się od samego Chrystusa[42]. Niektóre tendencje współczesnej metody historyczno-krytycznej do wyłączenia Ewangelii, Dziejów Apostolskich i znacznej części listów Nowego Testamentu z epoki apostołów oraz ich najbliższego kręgu, do przypisywania ich autorom anonimowym lub zbiorowym, jak również do faworyzowania późnej datacji, z całą pewnością nie znalazłyby uznania u ogółu ojców epoki poapostolskiej. Objawienie dokonane przez Chrystusa stałoby się w ten sposób niedostępne dla historii lub też przesłonięte obcym mu kerygmatem. Obydwie te supozycje były ojcom Kościoła zupełnie obce.

Jeśli więc przyszły Nowy Testament oparł się na dwu filarach: autorytetu Chrystusa (Ewangelie) i apostołów (listy), to w związku z chronologicznym oddalaniem się od nich za konieczne uznano – analogicznie do kanonu żydowskiego, rozumianego teraz jako Stary Testament i w niepełnym jeszcze jego kształcie przyjętego przez Kościół od synagogi – zebranie w jedną całość także tych pism, które na początku przekazywano i czytano jako pojedyncze. Chciano w ten sposób zachować miarodajną Tradycję z początkowego okresu Kościoła i zapewnić zgodność kościelnego kerygmatu z jego korzeniami. Rozwoju tego nie spowodowała wprawdzie, ale go przyspieszyła, dokonana przez Marcjona redukcja pism nowotestamentowych, jak również mnożenie się dzieł apokryficznych, głównie gnostyckiej proweniencji, a wreszcie pojawienie się kolejnych „nowych pism", podawanych za objawienie Ducha (καιναὶ γραφαί: Eus. h. e. 6,20,3) i pochodzących z kręgów montanistycznych. Jak widać, do ustalenia oraz wyjaśnienia tego, co Kościół chciał uznać za podstawowe dokumenty swej wiary, skłoniły go różne intencje i okoliczności (Eus. h. e. 3,25).

Przyjmowanie jakiegoś specjalnego Objawienia przy ustalaniu zawartości nowotestamentalnego kanonu było epoce ojców zupełnie obce. Jego powstanie stanowiło raczej wynik długiego procesu, który w formie gro-

[40] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 57].

[41] Jo. Chrys., hom. in Mt. 1,1.

[42] Z tym poglądem ojców doskonale harmonizuje Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej (21 kwietnia 1964) *O historycznej prawdzie Ewangelii* (DS 3999; nie ma już w DH); Vat. II, *Dei Verbum* 18.

madzenia i wymiany pism rozpoczął się już w I wieku (2 P 3,15n; Kol 4,16; 2 Kor 1,1) i który – mimo pewnych regionalnych różnic oraz kwestionowania ważności niektórych spośród nich, dopiero w późniejszym czasie odrzuconych (Did., 1 Clem., Past. Herm., Ps.-Barn.) lub przyjętych (Hebr, Jk, 2 P, Ap) – cechowało zadziwiające podobieństwo decyzji podejmowanych w Kościołach partykularnych. Istotne części definitywnego kanonu istniały już pod koniec II wieku, a na przełomie wieku IV i V sytuacja już się zasadniczo wyjaśniła. Podczas gdy w II i III wieku na temat konkretnego kształtu kanonu dyskutowali poszczególni biskupi oraz teologowie, od IV wieku problem kanonu wyjaśniały także synody. W tej późnej fazie doszły do tego pisma zawierające rozstrzygnięcia wybitnych zwierzchników kościelnych[43]. Wszystko to pokazuje, że nie może być mowy o przypadku i dowolności w powstawaniu kanonu; konieczne stały się tu wiążące decyzje i rzeczywiście były one podejmowane przez różne instancje kościelne. W podejmowaniu decyzji dotyczących kanonu Tradycja Kościoła stanowiła zawsze doniosły punkt orientacyjny[44].

Terminu „kanon" zaczęto używać dopiero pod koniec procesu jego powstawania. Najpierw rozumiano go jako listę lub wykaz, w krótkim czasie jednak zaczął on oznaczać normatywny charakter zawartych w nim pism. Ten normatywny charakter dokumentów nowotestamentalnych wcześnie już podkreślano, często przez dołączanie zakazu dodawania lub usuwania czegokolwiek z kanonu (zob. Ap 22,18n; Pwt 4,2; 13,1); chciano w ten sposób zapobiegać wszelkim próbom jego dekompozycji i tworzenia nowego kanonu lub też poddawania rewizji istotnych decyzji teologicznych,

[43] Canon Muratori (ok. 200; Rzym?); Athan., ep. fest. 39 (367); synody rzymskie za panowania Damazego (382) = Decr. Gelas. (DH 180); synody w Hipponie (393) i Kartaginie (397, 419) (DH 186); Innoc. I, ep. 6 (405) (DH 213). Zob. B.M. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testamentes. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993; H. v. Lips, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich 2005; K.S. Frank, *Zur altkirchlichen Kanongeschichte*: W. Pannenberg, Th. Schneider (red.), *Verbindliches Zeugnis I Kanon/Schrift – Tradition*, Freiburg i. Br., Göttingen 1993, 128–155; I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1 Clemensbrief bis Irenäus von Lyon* (FThS 90), Freiburg i. Br. 1971; A. Sand, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorium* (HDG I, 3a/2), Freiburg i. Br. 1974; A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HDG I, 3a/2), Freiburg i. Br. 1990; *idem*, *Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie*: MThZ 29 (1978) 264–283); Schumacher, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung*, 276-310; A.M. Ritter, *Zur Kanonbildung in der Alten Kirche*: *idem*, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 265–281; R. Roukema, *La tradition apostolique et le canon du Nouveau Testament*: Hilhorst (red.), *Apostolic Age*, 86–103; B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998, 241–243; H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39), Tübingen ²1977.

[44] Clem. Alex., strom. 3,93,1; Orig., Jo. 1,2,14; Tert., adv. Marc. 4,5,2–3; Eus., h. e. 2,23,24–25; 3,3,1; 24,18; Cyr. Jer., cat. 4,35; civ. 15,23; c. Faust. 11,5; 28,2; 33,9; doctr. chr. 2,9,12; Thdt., cant. prol. (PG 81, 29B). Zob. Eynde, *Normes*, 262–267.

związanych z jego powstawaniem[45]. Jeśli z powstawaniem kanonu zawsze łączyło się omawianie głównych zagadnień teologii, znaczy to, że akcentowanie niezmienności kanonu było jednocześnie potwierdzaniem ciągłości tkwiących u jego podstaw zasad teologicznych.

Jakie były kryteria decydujące o włączeniu danego pisma do kanonu? Otóż podstawowe kryterium stanowiła apostolskość. Nie zakładało to, rzecz jasna, konieczności bezpośredniego autorstwa apostoła; mógł to być także uczeń lub ktoś piszący na polecenie apostołów, osoby, które – jak to było w wypadku Marka i Łukasza albo autora Listu do Hebrajczyków – należały do kręgu osób bliskich Piotrowi i Pawłowi, uchodząc za kwalifikowanych świadków wiary apostolskiej. Tutaj widać już także dotyczące treści kryterium ortodoksji. Ponieważ liczni anonimowi autorzy swoje dzieła literackie rozpowszechniali, posługując się imionami apostołów, problem autorstwa nie stanowił wystarczającego sprawdzianu dla uznania danego pisma za kanoniczne. W „Konstytucjach apostolskich" (6,16) znajduje się następujące upomnienie: „Nie zważajcie na imię autora, lecz na jakość treści i niesfałszowaną naukę". O kanonicznym przyjęciu lub odrzuceniu pisma decydowała jego zgodność z powszechną świadomością wiary Kościoła, która znajdywała odbicie w *regula fidei* i w *Symbolu* (Eus. h. e. 6,12,2–6), które z kolei odzwierciedlały kerygmat apostolski. Apostolskość więc, jako decydujące kryterium kanonu, nie polegała wyłącznie na literackiej autentyczności, lecz zakładała przede wszystkim zgodność treści danego pisma z apostolską wiarą Kościoła. Niemniej jednak apostolskość autora czy apostolska autoryzacja były oczywiście sytuacją optymalną i kościelna starożytność pisma, wyrażająca się przede wszystkim w jego pochodzeniu oraz treści, znajdowała konkretny charakter historyczno-osobowy w apostołach i świadkach naocznych. Gdzie nie można było znaleźć tej literackiej autentyczności, jej miejsce zajmowało autoryzowanie pisma autorytetem praktyki kościelnej i Tradycji. Dlatego katolickość, czyli przyjęcie pisma przez Kościół powszechny, odgrywała tu istotną rolę. Wykraczające ponad interesy partykularne wartość i znaczenie danego pisma znajdowały potwierdzenie szczególnie w jego recepcji, czyli w uznaniu go przez dużą liczbę Kościołów lokalnych. Niemałe znaczenie dla kanonicznego uznania miało też czytanie tego pisma w liturgii. We wczesnym Kościele natchnienie nie było wyłącznym znamieniem kanoniczności pism. Wprawdzie wszystkie księgi kanonu uważano za natchnione – ponieważ były dziełami apostołów lub ich uczniów, powstałymi podczas pełnienia przez nich misji prowadzonej przez Ducha – jednak nie wszystkie teksty i pisma uważane za natchnione przez Ducha Bożego uznawano za kanoniczne.

[45] Did. 4,13; P.-Barn. 19,11; Iren., haer. 4,33,8; Eus., h.e. 5,16,3; Athan., ep. fest 39; Basil., fid. 1. Zob. W.C. van Unnik, *De la règle* (μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν) *dans l'histoire du Canon*: VigChr. 3 (1949) 1–36 (= *idem*, Sparsa Collecta [NT.S 30], Leiden 1980, 123–156); Ch. Schäublin, μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν: MH 31 (1974) 144–149.

Niesprecyzowane jeszcze pojęcie natchnienia nie pozwalało mu odgrywać roli kryterium kanoniczności. Zaliczenie do kanonu dane pismo zawdzięczało więc współdziałaniu kilku kryteriów natury historycznej oraz teologicznej, a ich wpływ i waga w poszczególnych przypadkach mogły być różne.

Przez włączenie określonych pism do kanonu Kościół potwierdzał, że rozpoznaje w nich to, co otrzymał już przez ustny kerygmat apostołów i czego sam nauczał głosząc słowo. Powstawanie kanonu było oparte w gruncie rzeczy na treściowej zgodności określonych pism z wiarą, z *Credo*, liturgią i nauczaniem Kościoła.

Z tego powodu, według Ireneusza (haer. 3,4,1–2; por. 4,24,2), Kościół mógł w zasadzie istnieć także bez Pisma, nie mógł natomiast bez ustnej Tradycji.

> Jak należałoby postąpić, gdyby i apostołowie nie pozostawili nam żadnych ksiąg? Czy nie trzeba by iść za normą Tradycji, jaką przekazali tym, którym powierzyli Kościoły? To ustanowienie wyznaje wiele ludów barbarzyńskich, które uwierzyły w Chrystusa. Bez papieru i atramentu mają przez Ducha Świętego wypisane na sercach swych zbawienie i pilnie strzegą starej Tradycji. Wierzą oni w jednego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi (...)[46].

Słowa te dowodzą, że Pismo i Tradycja, przekaz spisany i niespisany, w odniesieniu do wiary pod względem treści w dużej mierze utożsamiają się z sobą[47]. Były to dwie odmienne drogi, czyli sposoby dalszego przekazywania jednej wiary apostolskiej. Przez jej napisanie Ewangelia nie stała się księgą stojącą naprzeciwko Tradycji jako wielkość autonomiczna; trzeba raczej powiedzieć, że jedna i ta sama Tradycja apostolska stała się dostępna w nowy sposób, w formie słowa pisanego. Pismo i żywy kerygmat Kościoła stanowią dwa sposoby istnienia przekazu apostolskiego, inaczej mówiąc, dwie odmienne formy ukazywania się jednej Ewangelii. W połowie IV wieku Grzegorz z Nazjanzu (ep. 101,5) wyraziście określił oba te sposoby przekazywania: „Nasza wiara była głoszona na dwa sposoby: przez pisma i bez pism (ἐγγράφως καὶ ἀγράφως)".

To rozróżnianie Tradycji ustnej i spisanej znaleźć można już w listach apostolskich. Paweł tak upominał Tesaloniczan: „Bracia, trwajcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o której zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu" (2 Tes 2,15). Jan Chryzostom (hom. in 2 Tess 4,2) tak skomentował to polecenie:

---

[46] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 41.

[47] Polemizując z gnostykiem Florinusem, Ireneusz (= Eus., h. e. 5,20,6) podkreślał, że Tradycja pochodząca od naocznych świadków Jezusa zgodna jest z Pismem, czyli konkretnie z Ewangeliami: „Polikarp, zgodnie z Pismem, opowiadał, co przejął od świadków naocznych Słowa Żywota" – Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 235. Zob. Blum, *Tradition und Sukzession*, 173–186.

> Wynika stąd jasno, że [apostołowie] nie wszystko przekazali w swych listach, lecz wiele rzeczy pozostawili także niezapisanych" (ἀγράφως). Obydwa sposoby są jednakowo wiarygodne. Dlatego również Tradycję Kościoła chcemy uważać za wiarygodną. To jest właśnie przekaz i nie szukaj nic więcej.

W programowym wprowadzeniu do swej „Historii kościelnej" Euzebiusz nawiązał do tego rozróżnienia Tradycji niespisanej i spisanej, jednak wskazał na tę praktykę podwójnego przekazu podtrzymywaną także przez późniejszych następców apostołów. I tak na przykład Ignacy z Antiochii (Magn. 13; Trall. 7) Kościoły Małej Azji, które odwiedzał w swej drodze do Rzymu, „zachęcał, by się silnie trzymały Tradycji apostolskiej, którą już własnym przypieczętował świadectwem, a którą dla potomności uważał za konieczne wyłożyć piśmiennie" (Eus., h.e. 3,36,4)[48]. W następującym dalej u Euzebiusza porównaniu tego pisemnego ujęcia Tradycji apostolskiej z poszczególnymi listami Ignacego ujawnia się przekonanie, że nauka poapostolska utożsamia się zasadniczo z tym, co pozostawili apostołowie.

W stwierdzeniu, że tego utrwalenia na piśmie dokonano „dla pewności" (ὑπὲρ ἀσφαλείας), zawiera się problem autentyczności Tradycji przekazywanej w ustnej formie. Świadectwa pisane stanowiły rękojmię pewności Tradycji apostolskiej szczególnie z tego względu, że mogły ten przekaz skuteczniej chronić przed zniekształceniem i zafałszowaniem. W zmieniających się czasach pisemne ujęcie Tradycji gwarantowało jej niezmienną tożsamość, a mówione słowo przekazu umożliwiało wyjaśnianie Pisma, szczególnie tam, gdzie ono samo nie było jednoznaczne.

W tej wczesnej fazie Tradycja ustna mogła wobec przekazu utrwalonego na piśmie pełnić nadto funkcję weryfikacyjną. Około roku 125 biskup Papiasz z Hierapolis w swym dziele „Objaśnianie słów Pańskich" powoływał się na ustnych przekazicieli, jako na instancję legitymizującą jego własny zbiór i interpretującą słowa Pana, ponieważ uważał, że w innych zbiorach do słów autentycznych mogły się tymczasem wkraść „obce przykazania"[49]. Zatem także w pisemnej formie Tradycja nie była już jednoznaczna i niewątpliwa, lecz stanowiła przedmiot sporów. Dlatego też, zasięgając zdania tych, którzy mieli jeszcze bezpośredni kontakt z apostołami, Papiasz starał się sprawdzać autentyczność Tradycji: „Zdało mi się bowiem, że z ksiąg nie odniosę tyle korzyści, ile z słów, drgających życiem" (Eus., h.e. 3,39,4)[50]. Nie należy wykluczać, że ta odnajdywana przez Papiasza Tradycja ustna mogła ze swej strony znaleźć już w jakiejś części odbicie w źródłach pi-

[48] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 135.

[49] Eus., h.e 3,39,3. Zob. W. Schoedel, *Papias*: W. Haase (red.), ANRW II 27/1, Berlin – New York 1993, 235–270; A.F. Walls, *Papias on the Oral Tradition*: VigChr 21 (1967) 137–140; Löhr, *Kanongeschichtliche Beobachtungen*, 237–241; Campenhausen, *Entstehung der christlichen Bibel*, 154–159.

[50] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 141.

sanych. Jak jednak krytycznie zauważa Euzebiusz (h.e. 3,39,12), Papiasz, opierając się na ustnych przekazach, obok nieznanych przypowieści i nauk Jezusa, jako Tradycję apostolską zamieścił „jeszcze inne, zgoła legendarne opowiadania", opinie chiliastyczne[51], a jednocześnie opacznie zrozumiał to, co apostołowie wyrazili w sposób tajemniczy i aluzyjnie. Już tutaj okazuje się, że także żywa Tradycja potrzebowała określonych kryteriów autentyczności, żeby móc przedstawić „przykazania, dane naszej wierze przez Pana i z samej wywodzące się prawdy" (Eus., h.e. 3,39,3)[52].

Stało się to tym bardziej konieczne, że również gnostycy odmawiali wiarygodności pismom, którymi posługiwał się Kościół, i zamiast tego powoływali się na ustne przekazy (Iren., haer. 3,2,1). To akcentowane pierwszeństwo „żywego słowa"[53] zmuszało do objaśnień, bo także poprzez nie doktryny chiliastyczne albo gnostyckie można było podawać za Tradycję apostolską.

6. Sukcesja apostolska

Jak twierdzi Ireneusz (haer. 3,1–5), niektórzy gnostycy, gdy wykazano im błąd za pomocą świadectw Pisma, od razu powoływali się na tradycję ustną[54]. Ci zwolennicy szkoły Walentyna nie zamierzali odrzucać całej spisanej Tradycji Kościoła, chcieli tylko dokonać jej krytycznej korekty (*emendatores* (...) *apostolorum*: 3,1,1) i interpretacji, posługując się w tym celu swoistą tradycją ustną, mówiącą coś więcej niż Pisma. Kerygmat apostolski, powiadali, został przelany na papier w czterech Ewangeliach, zanim apostołowie osiągnęli autentyczną gnozę (haer. 3,1,1). Poza tym Pisma Kościoła są według nich pełne błędów i niezrozumiałe, dlatego wydobycie prawdy z tych niedoskonałych Pism domaga się zestawiania ich z Tradycją ustną. (haer. 3,2,1). Zatem pisemna i ustna Tradycja nie pokrywały się co do ich treści. Pierwszą należało uzupełniać za pomocą drugiej. Kiedy Ireneusz (haer. 3,2,2), idąc w ich ślady, wkraczał na teren ustnej Tradycji, wtedy jego przeciwnicy także go krytykowali, posługując się rozmaitymi argumentami:

> Kiedy zaś odwołujemy się do Tradycji ustnej, przekazanej nam przez apostołów, a przechowującej się w Kościołach pod strażą kolejno po sobie następujących prezbiterów, wzruszają pogardliwie ramionami, twierdząc, że sami są mą-

[51] *Ibidem*, s. 143.

[52] *Ibidem*, s. 141.

[53] H. Karpp, *Viva vox*: A. Stuiber, A. Hermann (red.), *Mullus. FS Th Klauser* (JAC.E 1), Münster 1964, 190–198.

[54] Löhr, *Kanongeschichtliche Beobachtungen*, 243–251; H.S. Benjamins, *Die Apostolizität der kirchlichen Verkündigung bei Irenäus von Lyon*: Hilhorst (red.), *Apostolic Age*, 115–129.

drzejsi niż wszyscy prezbiterzy razem wzięci, ba, nawet niż apostołowie, ponieważ wykryli rzekomo czystą, niesfałszowaną prawdę (Iren., haer. 3,2,2)[55].

Podobnie jak współcześni egzegeci, którzy wszędzie doszukują się późniejszych deformacji pierwotnych treści i z pomocą skomplikowanej anatomii biblijnego słowa za zniekształcanym na różne sposoby Chrystusem usiłują odkryć „autentycznego" Jezusa oraz „rzeczywiste" wydarzenie, tak też gnostycy przeprowadzali krytykę źródeł, ażeby przez dowolne rozróżnianie autentycznych i nieautentycznych słów Pana wyeliminować nieodpowiadające im Jego wypowiedzi. Apostołom zarzucali więc deformowanie słów Pana, a w wypowiedziach Jezusa i apostołów wykrywali rozmaite źródła inspiracji, do których należał nie tylko Najwyższy, lecz także Demiurg (Iren., haer. 3,2,2). Poza tym utrzymywali, że apostolski kerygmat i redakcja pism Nowego Testamentu odzwierciedlały różne sposoby przeżywania wiary w pierwotnych Kościołach. Głosiciele Ewangelii dostosowywali się do ograniczonych możliwości percepcyjnych słuchaczy, przekazywali więc tylko jakiś wycinek całej prawdy, do której poznania zapewnia dostęp oczywiście inna droga (haer. 3,5,1).

Chcąc własnej doktrynie nadać pozory słuszności, gnostycy powoływali się na ezoteryczną, wyłącznie ustną tradycję. Niektóre fragmenty Nowego Testamentu (Mk 4,10–12; 4,33n; Dz 1,2n) dostarczały im pożądanych przesłanek. Dawane apostołom w sekrecie pouczenia, gdy w nieobecności tłumów Chrystus wyjawiał im ukryty sens przypowieści, albo sprowokowane przez Jana i Marię Magdalenę nowe informacje Zmartwychwstałego, albo wreszcie pozakanoniczne zbiory słów Pana, które przekazywano potem w nieprzerwanej tradycji jako tajemną naukę apostołów – to były owe źródła i kanały, na które powoływali się gnostycy, przypisujący sobie posiadanie wiedzy, niedostępnej i zakazanej zwykłym wiernych w Kościele[56]. W odróżnieniu od kościelnego rozumienia apostolskości powoływanie się gnostyków na autorytety początków Kościoła miało charakter ezoteryczny.

W kręgach gnostyckich mówiono wyraźnie o παράδοσις (przekazywanie) i – odpowiednio do tego – o διαδοχή (przejmowanie przekazanego), na tej podstawie przeprowadzając dowód z Tradycji, który opierał się na ciągłości nauki i przekazaną wiedzę wywodził od samych apostołów lub od świadków mających z nimi bezpośredni kontakt[57]. Fakt, że sama terminologia i ten temat – abstrahując od praktyki szkół filozoficznych i rabinackiego judaizmu – są po raz pierwszy poświadczone w źródłach

[55] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 167.

[56] G.P. Luttikhuizen, *Witnesses and Mediators of Christ's Gnostic Teachings*: Hilhorst (red.), *Apostolic Age*, 104–114.

[57] Ptolomäus, ep. ad Flor. 7,9; Iren., haer. 1,23,5; 26,3; 27,2; 2 praef. 1; 3,2,1; Hippol., haer. 5,7,1; 6,55,3; 7,20,1; 9,10,9; 10,27,1; Clem. Alex., strom. 7,106,4; 107,1; 108,1.

gnostyckich, można wyjaśnić jako pragnienie tych kręgów uzasadnienia – przez powołanie się na znajdujący się w ich tle autorytet apostołów – treści niezwykłych i z racji samej ich nowości podejrzanych[58]. W takiej konieczności nie znajdowały się na początku, pewne swego niekwestionowanego stanu posiadania nauki apostołów, społeczności kościelne; odczuwali ją natomiast heterodoksyjni gnostycy, którzy w ten sposób usiłowali uwiarygodnić swe doktryny. Dopiero w podejmowanych z nimi dyskusjach, zwłaszcza w związku z kwestionowaniem posiadania prawdy przez Kościół, a przynajmniej jej relatywizowaniem, na rzecz ich własnej wyższej wiedzy, także przedstawiciele Kościoła zaczęli systematycznie opracowywać zasadę sukcesji, wraz z odpowiednią terminologią. Za jej pomocą chcieli udowodnić, że początkowe wydarzenie zostało przekazane integralnie i było autentycznie interpretowane, ponieważ przechowywała je niezawodna instytucja sukcesji biskupiego urzędu[59]. Mamy tu więc do czynienia nie z przejmowaniem gnostyckiej metody argumentacji, lecz z wykorzystaniem w przeprowadzaniu dowodu istniejącej w Kościele doktrynalnej koherencji, jak również związanej z nią sukcesji kościelnych zwierzchników[60]. To, co dotychczas było obecne w praktyce kerygmatu i nauczania Kościoła, w kontrowersjach zostało teraz wyraźnie wyartykułowane.

Zasadnicza różnica i główny zarzut kierowany pod adresem prawomocności gnostyckiej argumentacji polegał na tym, że brano w niej pod uwagę

[58] Ptolomäus, ep. ad Flor. 7,9: „(...) Tradycja apostolska (παράδοσις), którą również my (καὶ ἡμεῖς) otrzymaliśmy dzięki przekazywaniu (διαδοχή)". Podkreślone tu „również my" zwrócone było polemicznie przeciwko kościelnej Tradycji.

[59] Iren., haer. 3,3,1.3; 4,26,2; Tert. praescr. 32,1; Hippol., haer. 1, praef. 3; Orig. princ. 1 praef. 2; comm. ser. in Mt. 46. Zob. A.-M. Javierre, *Das Thema von der Nachfolge der Apostel in der frühchristlichen Literatur der Urkirche*: Y. Congar (red.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, 185–239; A.M. Javierre Ortas, *Successione apostolica e successione primaziale*: M. Maccarrone (wyd.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano 1991, 53–138; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene/Oreg. 2004 (=London 1954), 332–337; E. Molland, *Le développement de l'idée de succession apostolique*: RHPhR 34 (1954) 1–29; A. Ehrhardt, *The Aposto-lic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London 1953, 107–131; C.H. Turner, *The Apostolic Succession*: H.B. Swete (red.), *Essays in the Early History of the Church and the Ministry*, London 1918, 93–214; J. Fellermayr, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen*, München 1979, 263–298; J. Zizioulas, *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries*: LouvSt 21 (1996) 153–168; A. Merkt, *Das Problem der Sukzession im Licht der Patristik*: Th. Schneider, G. Wenz (red.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Freiburg i. Br. 2004, 264–295; Ch. Markschies, *Sukzession, apostolische I. Zum Begriff II. Geschichtlich 1. Alte Kirche*: RGG⁴ 7 (2004) 1857–1859.

[60] Dz 20,28: 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6; 2,2; Tt 1,5; 1 Clem. 42,1–3. Zob. A. Jaubert, *Introduction: Clément de Rome, Épître aux Corinthiens* (SC 167), Paris 1971, 84 n.; A.M. Javierre Ortas, *La primera „diadoché" de la patristica y los „ellógimoi" de Clemente Romano. Datos para el problema de la scucesión apostólica*, Torino 1958; Eynde, *Normes*, 67–76.

tylko ustnie przekazywaną tajemną naukę, w której podawaniu wymieniano wprawdzie imiona, jednak z powodu braku jakiegokolwiek pisemnego potwierdzenia tego przekazu niepneumatycy nie mieli żadnej możliwości sprawdzenia, czy rzeczywiście pochodzi on od apostołów.

Publiczny charakter, a więc powszechną dostępność i możliwość udowodnienia, Ireneusz (haer. 4,33,8) uważał za warunek ważności zasady sukcesji i argumentu z Tradycji:

> Prawdziwą gnozą (...) jest nauka apostołów i prastary ustrój Kościoła na całym świecie. Cechę charakterystyczną Ciała Chrystusowego poznaje się po następstwie biskupów, którym apostołowie przekazali Kościół rozprzestrzeniony na wszystkich miejscach[61].

Sukcesja i Tradycja są więc nierozłączne. Sukcesja oznacza zachowywanie apostolskiego słowa, Tradycja zaś – nieprzerwany ciąg autorytatywnych świadków[62]. W zasadzie sukcesji Tradycja otrzymuje kształt osobowy i instytucjonalny. Przekazywane słowo jest tak samo powiązane z uprawnionymi świadkami, jak świadek ze słowem. Przez pośrednictwo apostolskiej sukcesji na urzędzie Tradycja jest w wiążący sposób uobecniana w Kościele, ażeby go zachowywać w stanie wyznawania prawdziwej wiary. „Sukcesja apostolska" stanowi znak i kryterium „trwania w nauce" początków (Dz 2,42). Dla Ireneusza (haer. 3,3,2–3) zasada sukcesji stanowiła „najlepszy dowód tego, że jest to ta sama dająca życie wiara, którą w Kościele zachowuje się od czasu apostołów do dzisiejszego dnia i która jest przekazywana w prawdzie". Zgodnie z zasadą sukcesji, apostołowie przekazali swój własny urząd następującym po nich biskupom (*locus magisterii*: Iren., haer. 3,3,1), tak że biskupi przejęli odpowiedzialność za reprezentowanie i uobecnianie nauki apostolskiej. Dzięki sukcesji Tradycja otrzymuje żywy głos, który może autorytatywnie artykułować zawartą w niej wiarę. Otrzymany poprzez sukcesję urząd nauczycielski, nazywany również *cathedra*[63], służy więc autentycznemu zachowywaniu apostol-

---

[61] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 51; Tert., praescr. 25–26. Zob. Brox, *Offenbarung*, 133–144; E. Molland, *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession*: JEH 1 (1950) 12–28; E. Lanne, *Le ministère apostolique chez l'oeuvre de saint Irénée*: Irén. 25 (1952) 113–141; M. Jourjon, *La tradition apostolique chez saint Irénée*: An Can 23 (1979) 193–202; R. Reynders, *La polémique de Saint Irénée*: RThAM 7 (1935) 5–27; Merkt, *Sukzession*, 270–279.

[62] J. Ratzinger, *Primat, Episkopat und sucessio apostolica*: K. Rahner, J. Ratzinger (red.), *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg i. Br. 1961, 37–59; R.L.P. Milburn, *A note on diadochê*: StPatr 1 (1957) 240–245.

[63] E. Stommel, *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum*: MThZ 3 (1952) 17–32; M. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo (Lat. 42)*, Roma 1976, 64–155; J. Dresken-Weiland, *Kathedra*: RAC 20 (2004) 600–682, 626–629.

skiego depozytu wiary, jest zobowiązany do jego wiernego przekazywania i z tego tytułu otrzymuje władzę.

Decydujące znaczenie ma fakt, że publiczny jest tu i dowodliwy nie tylko łańcuch świadków, lecz także przekazana przez nich treść doktryny (Iren., haer. 3,3,3). Umożliwia to na każdym etapie sukcesji wykazanie nieprzerwanej tożsamości doktryny w chronologicznym następstwie albo też stwierdzenie odchylenia od jej pierwotnej treści. Według Ireneusza (haer. 3,3,1) postulowany tu charakter publiczny zapewnia właśnie urząd kościelny w postaci biskupiej sukcesji:

> Dostrzec zaś prawdę zdoła każdy człowiek dobrej woli, jeśli tylko dobrze zapozna się z Tradycją apostolską, głoszoną publicznie i jawnie we wszystkich gminach kościelnych na całym świecie. Otóż choć potrafimy wymienić biskupów, których w rozmaitych Kościołach mianowali jeszcze sami apostołowie, choć potrafimy również wymienić ich następców, aż po nasze czasy, to jednak w żadnym wypadku nie stwierdzamy, by któryś z nich nie tylko nauczał, lecz nawet w ogóle słyszał kiedykolwiek coś z tego, o czym bredzą nasi heretycy. A przecież gdyby apostołowie znali jakieś ukryte tajemnice, zdradzane tylko po cichu i na osobności wybranym jednostkom, to chyba w pierwszym rzędzie przekazaliby je ludziom, których ustanawiali rządcami gmin kościelnych[64].

Nauki apostołów nie można więc znaleźć poza ich prawowitymi następcami. W ten sam sposób Tertulian (praescr. 32,1–2) odpowiadał na twierdzenia gnostyków o apostolskim pochodzeniu ich doktryn:

> Jeśli jakieś herezje ośmielają się wszczepiać w czasy apostolskie, ażeby uchodzić za pochodzące od apostołów, a stąd przekazujące apostolską tradycję, to możemy im odpowiedzieć: Niech ukażą nam początki swych kościołów, niech rozwiną szereg swych biskupów i wykażą, że ich biskupi w wyniku nieprzerwanego następstwa sięgają samych początków, tak by pierwszego z nich mianował i poprzedzał któryś z apostołów lub uczniów apostolskich, stale przebywających z apostołami. W ten bowiem sposób Kościoły apostolskie dowodzą swej powagi[65].

Idea sukcesji apostolskiej w Kościele starożytnym nie pokrywała się dokładnie z sukcesją biskupią, ponieważ tacy teologowie, jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes także chrześcijańskiego gnostyka mogli uważać za następcę apostołów[66]. Jednak w ostatecznym rozrachunku tylko w apostolskiej sukcesji biskupów owa zasada urzeczywistniała się w sposób konsekwentny i nieutracalnie.

---

[64] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 167.

[65] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 67].

[66] F. Ledegang, *Origen's View of Apostolic Tradition*: Hilhorst (red.), *Apostolic Age*, 130–138; Molland, *Développement de l'idée de succession*, 13–16.

Według Ireneusza (haer. 4,26,2) szczególną gwarancję autentyczności Tradycji stanowi także fakt, że „według upodobania Ojca" razem z sukcesją na urzędzie biskupim otrzymuje się „niezawodny charyzmat prawdy" (*charisma veritatis certum*[67]. To różnie interpretowane sformułowanie znaczy coś więcej niż nauka Kościoła, czyli powierzony mu cenny, duchowy dar prawdy. Już w Nowym Testamencie jest mowa o szczególnym darze Ducha, udzielanym apostolskim świadkom w celu uzdolnienia ich do wyznawania Chrystusa (J 14,17; Dz 1,8; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6.14)[68], a więc także to sformułowanie Ireneusza należy rozumieć jako taki właśnie związany z urzędem charyzmat. Mamy tu do czynienia z dawanym zwierzchnikowi przez Ducha Świętego, niezawodnym darem znajomości prawdy, który uzdalnia go do pełnienia funkcji biskupa, czyli do strzeżenia – otrzymanej od apostołów – zdrowej nauki (Iren., haer., 4,26,4). Zupełnie podobnie kilkadziesiąt lat później Hipolit Rzymski (haer. 1 praef. 6) opisywał związaną z sukcesją apostolską opiekę Ducha Świętego umożliwiającą rozprawianie się z błędami:

> Nikt zaś chyba lepiej nie zdoła wykazać heretykom błędu, niż działający w Kościele Duch Święty, udzielony najpierw apostołom, a następnie przekazany przez nich prawowiernym. My, następcy apostołów, uczestniczymy w tej samej co oni łasce, godności arcykapłańskiej i wiedzy, oraz pełniący funkcję stróżów Kościoła, mamy zawsze oczy otwarte i głosimy samą tylko prawdę[69].

Sukcesja stanowi więc rękojmię autentyczności Tradycji. Autentyczną Tradycję apostolską można znaleźć tam, gdzie możliwe jest wykazanie sięgającego apostołów następstwa na urzędzie biskupim. Apostolska sukcesja biskupów wskazuje na to, w którym Kościele pochodząca od apostołów prawda wiary jest przekazywana bez błędów i w całości. Prawowite przekazywanie urzędu stanowiło wyraz, środek i kryterium ciągłości Tradycji.

Pluralizmowi herezji (Iren., haer. 3,2,1) przeciwstawia się jedność nauki głoszonej przez Kościół (haer. 3,12,7). Pochodzący ze Smyrny, a później pełniący urząd biskupa w Lyonie, Ireneusz (haer. 1,10,2) pozostawał pod głębokim wrażeniem doświadczenia, że Kościół rzymski, który nawiedził

---

[67] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 50. W związku z różnymi interpretacjami tego sformułowania zob.: Merkt, *Problem der Apostolischen Sukzession*, 272–275; L. Ligier, *Le „charisma veritatis certum" des évêques: L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac* I, Paris 1963, 247–268; Eynde, *Normes*, 185–187; N. Brox, *Charisma veritatis certum (Zu Irenäus adv. haer. IV 26,2)*: ZNW 75 (1964) 327–331.

[68] Zob. 1 Clem. 63,2; Ign., Philad. 7. Por. H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche* (MBTh 40), Münster 1976, 292 n.

[69] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 185. G.G. Blum, *Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolit*: ZNW 55 (1964) 95–109; Eynde, *Normes*, 212–216.

przynajmniej jeden raz, jak również chrześcijanie z doliny Rodanu, wierzyli nie inaczej niż w jego małoazjatyckim Kościele:

> Ani też Kościoły założone w Germanii inaczej nie wierzą, ani inaczej nie podają Kościoły iberyjskie, ani celtyckie, ani libijskie, ani wschodnie, ani egipskie, ani w środku świata rozmieszczone[70].

Taką synchroniczną zgodność w wierze stwierdził już około roku 160 Hegezyp, który ze Wschodu, prawdopodobnie z Syrii, wyruszył przez Korynt w podróż do Rzymu, ażeby zbadać niesfałszowaną Tradycję. Empiryczny wynik jego badań brzmiał następująco: „W każdej zaś sukcesji i w każdym mieście tak się rzeczy mają, jak to przykazuje Zakon i Proroc y i Pan" (Eus., h.e. 4,22,3)[71]. Hegezyp stwierdził więc istnienie harmonii panującej między ortodoksją i διαδοχή, między jednością wiary na całym świecie i sukcesją biskupią. Ta zauważona przez niego korespondencja otrzymuje u Ireneusza (haer. 1,10,1–2) uzasadnienie teologiczne: synchroniczna zgodność licznych Kościołów lokalnych opiera się na niezmienności Tradycji, gwarantowanej przez nieprzerwaną sukcesję na urzędzie biskupa i związany z nią charyzmat prawdy. W ten sposób diachroniczne następowanie po sobie sukcesji apostolskich stanowi podstawę i rękojmię równoczesnego istnienia obok siebie zjednoczonych w wierze Kościołów lokalnych. Zupełnie podobnie argumentował Tertulian (praescr. 28,3): „Co u wielu jest jednym, nie może być błędem, lecz przekazaną doktryną"[72]. Tradycja ta znajduje się w Kościołach, które albo zostały założone przez apostołów, albo mogą wykazać swą zgodność z nauką apostolską (*consanguinitas doctrinae*) (praescr. 36,1–2.6). Ich powszechna zgodność w sprawach wiary poświadczała i potwierdzała autentyczność zachowanej w nich Tradycji.

Zasada sukcesji nigdy jednak nie była ograniczana do samego wymiaru wertykalnego, lecz zawsze zawierała w sobie wymiar horyzontalny. Retrospektywne powiązanie pojedynczego świadka z apostolskimi początkami oznaczało jednocześnie jego wszczepienie w jedność wszystkich biskupów, którzy wchodzili w sukcesję kolegium apostolskiego. Sukcesja apostolska poszczególnych biskupów realizowała się więc w rzeczywistości tylko w *communio ecclesiarum*[73]. Zgodność z całym episkopatem była

---

[70] Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 31.

[71] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 179.

[72] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 64] (*ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum*).

[73] B. Botte, *Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes*: J. Guyot (red.), *Das apostolische Amt*, Mainz 1961, 68–91; J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles*, Paris 1963.

zatem potwierdzeniem ortodoksji[74]. Ta obejmująca cały świat sieć *communio ecclesiarum* miała pewną liczbę centralnych punktów orientacyjnych – stolic apostolskich – które dla sąsiadujących z nimi Kościołów lokalnych mogły być miernikiem, ponieważ każdy był „wiarygodnym świadkiem Tradycji apostolskiej" (Iren. haer. 3,3,4)[75]. Dlatego Ireneusz (3,4,1) zalecał: „Czy już sam prosty rozum nie dyktuje, że w każdej, nawet najdrobniejszej sprawie spornej należy szukać ostatecznego rozstrzygnięcia u najstarszych Kościołów, tych, w których działali sami apostołowie?"[76]. Nie każdy Kościół miał więc to samo znaczenie, jako punkt odniesienia i gwarant prawdziwej wiary. Niektóre miejsca były uprzywilejowane. W Kościołach, które apostołowie założyli albo w których działali, bliższe było sąsiedztwo z początkami, Tradycja była bardziej żywa, postulowany kontakt z apostołami łatwiej uchwytny i mniejsze niebezpieczeństwo odchyleń. Dlatego posługiwania się tym kryterium domagał się również Tertulian (praescr. 21,4):

> Za prawdziwą należy uważać każdą naukę zgodną z nauczaniem Kościołów apostolskich, stanowiących macierz i źródło wiary, ponieważ zawiera się w tym nauczaniu to, co Kościoły otrzymały od apostołów, apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga[77].

Dla Tertuliana (praescr. 36,2) dostęp do prawdy w Kościołach apostolskich był na ogół osiągalny w sensie geograficznym. Cały świat był w taki sposób pokryty siatką pewnych punktów orientacyjnych (*sedes apostolicae*), że każdy mógł uzyskać pewność w sprawie autentycznej Tradycji apostolskiej:

> Achaja jest ci najbliższa, masz tam Korynt. Jeśli masz niedaleko do Macedonii, masz tam Filipian; jeśli masz możność jechać do Azji, masz tam Efez; jeśli zaś jesteś w sąsiedztwie Italii, masz tam Rzym, którego powagę i my uznajemy[78].

---

[74] Tert., praescr. 20,8; 21,4.7; Basil., ep. 204,7; Gr. Naz., ep. 101,9–10; Optat., c. Parmen. 2,3.511; ep. 43,7.19; 44,3.6.

[75] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, s. 169. Zob. Optat., c. Parmen. 4,3, por. H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia* (325) (OCA 169), Rom 1964; Maccarrone, *Apostolicità*, 186–213.

[76] M. Michalski, *op. cit.*, t. 1, s. 169.

[77] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 57].

[78] *Ibidem*, s. 71.

7. *Znaczenie rzymskiej stolicy apostolskiej*

Liczne i bardzo wczesne świadectwa potwierdzają, że – analogicznie do pierwszeństwa Piotra w kolegium apostolskim – szczególne miejsce przysługiwało także rzymskiej stolicy biskupiej[79]. Wyjaśniając zasadę sukcesji na przykładzie biskupów rzymskich, Ireneusz (haer. 3,3,2) twierdził, że:

> z wymienionym Kościołem (rzymskim), jako przewyższającym wszystkie inne dostojnością swego apostolskiego pochodzenia, zgadza się na pewno cały Kościół, to jest wszyscy wierni na całym świecie, w sprawie przechowania Tradycji odziedziczonej po apostołach[80].

W tej swojej wypowiedzi Ireneusz idzie dalej niż Tertulian (praescr. 36,2), dla którego Rzym stanowił miarodajny punkt odniesienia tylko wobec Kościołów Zachodu. Ireneusz natomiast w sprawach dotyczących wiary i nauki Kościołowi rzymskiemu przypisywał szczególne znaczenie na obszarze całego świata[81]. Kościół rzymski stanowił więc rozstrzygające kryterium należytego kształtu Tradycji. Na czym opierało się to szczególne pierwszeństwo?

Po pierwsze, na Zachodzie – na terenie Italii, Galii, Hiszpanii i Północnej Afryki – Rzym był bezkonkurencyjny jako jedyny Kościół apostolski.

---

[79] W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg i. Br. 2004, 116–172; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 13–98; B. Studer, *Papacy*: EECh II (1992) 640–644; G. Falbo, *I primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989; H. Grotz, *Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlichen Quellen*: AHP 13 (1975) 7–64; P. Stockmeier, *Römische Kirche und Petrusamt im Licht frühchristlicher Zeugnisse*: AHP 14 (1976) 357–372; V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great* (MBTh 49), Münster 1982; A. Rimoldi, *L'apostolo San Pietro fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia* (AnGr 96), Roma 1958.

[80] M. Michalski, *op. cit.*, t. 1, s. 168. Iren., haer. 3,3,2: *ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio*. Problemy związane z przekładem i interpretacją tego zdania – zob.: A. Rousseau, L. Doutreleau: *Irénée, Contre les hérésies* III (S.C. 210), Paris 1974, 223–236, z następującą próbą wyjaśnienia: *ab his qui sunt undique*, to błędny przekład greckiej konstrukcji (τοῖς πανταχόθεν); błąd polega na zrozumieniu przez tłumacza *dativus commodi* („dla") jako *dativus auctoris* (zamiast ὑπό z dopełniaczem). Zob. też: Eynde, *Normes*, 171–179; Klausnitzer, *Primat*, 162–165; Schatz, *Primat*, 22 n.

[81] Tak twierdzi H.J. Vogt, *Teilkirchenperspektive bei Irenäus?*: ThQ 164 (1984) 52–58, który krytycznie ustosunkowuje się do: N. Brox, *Rom und „jede Kirche" im 2. Jahrhundert*. W związku z Ireneuszem, adv. haer. III, 3,2: AHC 7 (1975) 42–78 (= *idem*, *Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000, 143–177); N. Brox, *Einleitung: Irenäus*, Adversus haereses *III* (FC 8,3), Freiburg i. Br. 1995, 8–10; M.A. Donovan, *Irenaeus in Recent Scholarship: The Second Century* 4 (1984) 219–241, 238–240.

Tutaj znajdował się grób dwu apostołów, przy czym obydwaj autorytetem swym górowali nad pozostałymi. Poza tym w rozumieniu współczesnych ci dwaj świadkowie posiadali większą wagę. Przez męczeństwo obydwaj apostołowie zaszczepili na trwałe swą wiarę Kościołowi rzymskiemu, który ze swej strony świadectwo to zachował na stałe w swojej Tradycji. Jako „Kościół założony przez dwóch najznakomitszych apostołów: Piotra i Pawła"[82] (Iren. haer. 3,3,2), Rzym był po prostu *sedes apostolica*[83], strażnikiem Tradycji apostolskiej w jej integralnym kształcie – i podobnie też przez świadectwo krwi Piotra i Pawła znalazł najwyższe, miarodajne uznanie w całym Kościele. W chórze Kościołów apostolskich Rzym miał więc głos znaczący; jego wiara stanowiła decydujące kryterium dla właściwego kształtu Tradycji.

Już sprowokowaną nielegalnym złożeniem z urzędu interwencję Kościoła rzymskiego w Kościele korynckim (1 Clem.) (około roku 96) Ireneusz (haer. 3,3,3) opisywał jako odnowę wiary i głoszenia Tradycji apostolskiej u Koryntian. W grę wchodziło w gruncie rzeczy ponowne włączenie kościelnego urzędu, za pośrednictwem apostołów, w ustanowiony przez Chrystusa ład kościelny (1 Clem. 42, 1–4; 44,1–2). Jak widać, nawet sięgający czasów Apostoła Narodów Kościół koryncki pod koniec I wieku nie pod każdym względem był miejscem wiernego zachowania Tradycji apostolskiej i do umocnienia się w niej potrzebował interwencji Kościoła rzymskiego.

Szczególnego miejsca tego ostatniego z początku nie uzasadniano tym, że biskup rzymski był następcą apostoła Piotra i w konsekwencji przejął przywileje Piotra, o których mówi Mt 16,18n. Zgodnie z powszechnym przekonaniem Kościół rzymski odznaczał się tym, że pozostał wolny od herezji i zachował niesfałszowaną tradycję apostolską, w konsekwencji mógł zatem uchodzić za szczególne kryterium prawdziwej wiary[84].

Mimo iż w II i III wieku wyraźne świadectwa potwierdzające ten pogląd są jeszcze rzadkie, to jednak ów szczególny autorytet niewątpliwie

---

[82] M. Michalski, *op. cit.*, t. 1, s. 167. Tert., praescr. 36,3; adv. Marc. 4,5,1. Zob. P. Grelot, *Pierre et Paul fondateurs de la „primauté" romaine*: Ist. 7 (1982) 228–268 (= *idem*, *La tradition apostolique*, 225–297); E. Lanne, *L'Église de Rome*, „gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae" (Adv. haer. III. 3,2): (Irén. 49 (1976) 275–322); J. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982; W. Rordorf, *Was heißt: „Petrus et Paulus haben die Kirche in Rom gegründet?" Zu Irenäus, haer. III,1,1; 3,2,3*: *idem*, *Lex orandi – lex credendi. Gesammelte Aufsätze* (Par. 36), Fribourg 1993, 203–210.

[83] Określeniem tym posłużył się po raz pierwszy w 354 r. Liberiusz, ep. 6,1, a za jego następcy Damazego jest ono już utartym terminem. Zob. Maccarrone, *Apostolicità*, 156–185.

[84] Ign., Rom. inscr.; Eus. h.e. 2,14,1-6; 15,1; Ruf., symb. 3, Hier., ep. 130,16; Leo, tract. 96,1,3; Thdt, ep.116; Decr. Gel. (DH 351); Hormisd., lib. fid. 1 (DH 363); *in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio*; Agatho = Const. III, actio 4 (ACO 2. ser. 2,1,125).

przejawia się w całej serii faktów. Najpierw było tak, że *communio* z Rzymem stanowiła jednocześnie gwarancję wspólnoty z licznymi innymi Kościołami lokalnymi. Kto pozostawał w łączności z Rzymem, był tym samym włączony w jedność całego Kościoła, znajdował się w *communio catholica*[85]. Kościół rzymski miał następnie decydujący wkład w ustalenie definitywnej postaci kanonu Nowego Testamentu. Podobnie też powszechne uznanie znalazł na Zachodzie rzymski Symbol, znany jako *Apostolicum*. Także w innych sprawach, takich jak spór o datę Wielkanocy i kontrowersje z heretykami, stanowisko Rzymu zostało w Kościele powszechnie zaakceptowane. Początkowe opory poświadczają tylko, że Tradycja Kościoła rzymskiego w opinii innych Kościołów lokalnych (Mała Azja, Afryka Północna) nie zawsze była jednoznacznie uznawana za Tradycję apostolską, albo też zderzała się z innymi tradycjami, które również powoływały się na Tradycję apostolską.

Przyjmowanie decyzji Rzymu, które w końcu stało się faktem na obszarze całego Kościoła, jest tym bardziej zadziwiające, że w odróżnieniu od innych miast i rejonów, takich jak Aleksandria, Antiochia i północna Afryka, Rzym nie był liczącym się ośrodkiem teologicznym. Hipolit i Nowacjan byli biskupami schizmatyckimi. Dopiero w V wieku pojawił się wybitny teolog rzymski Leon I. Priorytet miał tu nie rozwój teologii interpretującej orędzie Objawienia, lecz zachowanie depozytu wiary. W sporach o datę Wielkanocy oraz w kwestii pokuty i chrztu kacerzy Kościół rzymski nie mógł właściwie przeciwstawić swym oponentom (Ireneusz, Nowacjan, Firmilian, Cyprian) dorównujących im teologów. We wzmiankowanych tu sporach dopiero półtora wieku później Augustyn dostarczył teologicznych argumentów przemawiających za głoszoną przez papieża Stefana I ważnością chrztu heretyków. Także w tak zwanym sporze między dwoma Dionizymi (262), kiedy rzymski biskup Dionizy I wystąpił przeciwko swemu imiennikowi, biskupowi Aleksandrii, który razem z innymi nauczycielami tego miasta hołdował tendencjom tryteistycznym, nie uczynił tego jako uczony teolog, lecz jako włodarz dóbr wiary Kościoła, mający pełną świadomość swego autorytetu[86]. W centrum zainteresowania biskupa rzymskiego nie znajdował się zwarty system danej szkoły teo-

[85] Optat., c. Parmen. 2,2–3. Zob. L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papstum in der christlichen Antike*: US 17 (1962) 91–125; G. d'Ercole, *Communio inter-ecclesiastica e valutatione giuridica del primato del vescovo di Roma nelle testimonianze patristiche dei primi tre secoli*: Apoll. 35 (1962) 25–75.

[86] Athan., decr. 26. Zob. W.A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (PTS 21), Berlin – New York 1978, 211–221; Colson, *Épiscopat*, 123; J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*(2): RHE 20 (1924) 5–37, 7–11.

logicznej, lecz jego konsekwencje: zagrożenie jedności Boga[87]. Ze swej strony nie wnosił on do dyskusji żadnego wkładu spekulatywnego; raczej przypominał tylko podstawowe dane Objawienia i w ten sposób określał ramy, w obrębie których aleksandryjscy teologowie mogli dokładniej przeanalizować oraz sformułować stojący przed nimi problem jedności i zróżnicowania w Bogu – czego zresztą udało im się dokonać. Interwencja ta wyraziście ukazuje samoświadomość urzędu biskupa rzymskiego w kontrowersjach teologicznych wczesnego Kościoła. Jego funkcja polegała przede wszystkim na przypomnieniu prostych prawd wiary tkwiących u podstaw każdej refleksji – tam, gdzie zachodziło teologiczne niebezpieczeństwo ich przyciemnienia przez spekulacje teologiczne.

Gdy od połowy III wieku specyficzny charakter Kościoła rzymskiego zaczęto uzasadniać tym, że jego biskup jest w szczególnym znaczeniu następcą pierwszego apostoła Piotra i zajmuje jego *cathedra*[88], w wyznaniu wiary w Chrystusa według Mt 16,18 wyrażało się przede wszystkim pierwszeństwo Piotra w kolegium apostolskim, jednak dopatrywano się w nim także szczególnego zadania jego następców. W rozumieniu wczesnego Kościoła wyznanie: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" stanowiło podstawowy klucz do zrozumienia obietnicy prymatu (Mt 16,18n). Piotr został powołany na opokę Kościoła, jako ten, który podtrzymuje jego wyznanie wiary w Chrystusa, Syna Bożego. To, nieodłączne od osoby Piotra, wyznanie boskości Chrystusa stanowi fundament Kościoła[89]. Autorytet Piotra i jego następców ma podstawę w owym – darowanym przez samego Boga (Mt 16,17), opartym na posłuszeństwie wobec boskiego słowa

---

[87] H. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* I, Paris [3]1923, 488: *Le système était affaire d'école*; „il ne faisait pas partie de l'enseignement de l'Église; on peut même dire que celle-ci l'ignorait. Quand les hommes de gouvernement, comme le pape Denys, en rencontraient des fragments isolés, ils ne se mettaient pas en peine de les replacer dans la synthèse et les juger avec elle ou d'après elle; ils les appréciaient à part, d'après l'enseignement commun, non de l'École, mais de l'Église".

[88] Pierwsze powołanie się papieża na Mt 16,18 poświadcza w 256 r. Firmilian, ep. 75,17 w odniesieniu do Stefana I. Zob. M. Maccarrone, *„Sedes apostolica – vicarius Petri". La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III–VIII)*: *idem* (red.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano 1991, 275–362; *idem*, *„Cathedra Petri" und die Idee der Entwicklung des päpstlichen Primats vom 2. bis 4. Jahrhundert*: Saec. 13 (1962) 278–292.

[89] Aug., s. Lambot 3 (229P): *aedificavit enim Christus Ecclesiam non super hominem, sed super Petri confessionem*; ep. Io tr. 10,1; s. 295,1; Just. dial. 100,4; Hil., in Mt 16,7; trin. 6,36–38; Basil., Eun. 2,4; Epiph., haer. 59,7,8–9; Ambr., inc. 4,32–33; Jo. Chrys., hom. in Mt. 54,2; 82,3; Basil. Seleuc., or. 25,4; Procop. Gaz., comm. in Cant. 5,10; Ephr., sdf. 2,33–63.89–109; Leo, ep. 33,1; Cyr. Alex., Is 4 or. 2,23; trin. 4 (PG 75, 865B/C); Thdt., ep. 77 (PG 83,1249C). Zob. St. Horn, *La „sedes apostolica": Point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle*: Ist. 20 (1975) 435–456, 436–440.

Objawienia – *confessio*, dlatego *cathedra Petri* była w pierwszym rzędzie katedrą tego wyznania wiary[90].

Szczególnie wyraźnie widać to u Leona Wielkiego, który swoją interwencję w sporach chrystologicznych rozumiał jako postulat wynikający z owego wyznania Piotra i swym pontyfikatem znacznie umocnił nauczycielski autorytet rzymskiej *sedes apostolica*[91]. Leon jednocześnie pogłębił rozumienie urzędu papieskiego przez to, że zaakcentował jego teologiczny rdzeń, zwrócił uwagę na jego implikacje i odniósł do doktrynalnych zagadnień swego czasu. Jeśli biskupi rzymscy uważali siebie za szczególnych świadków i stróżów Tradycji[92], to Leon dopatrywał się prawzoru tej samoświadomości (*custodia fidei*: ep. 115,2) już w postaci Piotra: jego wyznanie wiary w Chrystusa było już wyrazem potwierdzonego przez Boga wydarzenia Tradycji. Papież ten (ep. 119,2) mówił o nauce, którą on (Piotr) przekazał (*tradidit*) tak, jak ją otrzymał (*suscepit*) od Prawdy, którą wyznał. Opierając się na tym wzorcu Piotra, Leon (ep. 89; tract. 25,2) interpretował doktrynalny prymat Rzymu w ten sposób, że również on chciał nauczać tego, co otrzymał od apostołów przez pośrednictwo ojców[93]. Także List do patriarchy Konstantynopola Flawiana, z którym Leon (ep. 28) prowadził dyskusję chrystologiczną, był w jego intencji świadectwem Tradycji wiary. To, w co Kościół wszędzie wierzył i czego uczył, było tutaj tylko wyłożone „w pełniejszy sposób" (*plenius*), czyli z zastosowaniem argumentacji teologicznej[94]. Że *Tomus ad Flavianum* Leona na soborze chalcedońskim

---

[90] Cass., inc. 3,12: *dic nobis, quaesumus, princeps apostolorum Petre, dic, quemadmodum ecclesiae credere Deum debeant? Aequum est enim ut doceas nos doctus a Deo; (...) cum persona mea auctoritatem sine confessione non habeat, auctoritas est personae meae ipsa confessio*; Hier., ep. 46,12: *ibi (...) est Christi vera confessio et ab apostolis praedicata fides*; Leo, tract. 4,2.

[91] Leo, tract. 3,4: *ipsum vobis, cuius vice fungimur, loqui credite (...) non aliud vobis, quam quod docuit, praedicamus;* 3,2–3; 4,3; ep. 33,1; 61,2.

[92] Stefan I (= Cypr., ep. 74,1): *Nihil innovetur nisi quod traditum est*; Damas., ep. 1; 7; Innoc. I, ep. 25,1; Sixtus III., ep. 6,5: *Beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit*; Leo, ep. 82,1; 102,2; tract. 25,2; Gelas. I, ep. 95,2–3; Hormisd., lib. fid. 1 (DH 363): *prima salus est rectae fidei regulam custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare*. Zob. A. Michel, *Tradition*: DThC 15/1 (1946) 1252–1350, 1300–1303.

[93] A. Deneffe, *Tradition und Dogma bei Leo dem Großen*: Schol. 9 (1934) 543–554; A. Lauras, *Saint Léon le Grand et la Tradition* : RSR 48 (1960) 166–184; H.J. Sieben, *Die Konzilsidee in der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 124–126; B. Studer, *Leon der Große und der Primat des Bischofs von Rom*, J.B. Brantschen (red.), *Unterwegs zur Einheit. FS H. Stirnimann*, Fribourg 1980, 617–630.

[94] Leo, ep. 29; 33,2; 34,2: *Ecclesia universa cognoscat de antiqua et singulari fide (...) quid divinitus traditum teneamus et quid incommutabiliter praedicemus*. Zob. S. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus und Chalkedon* (KKTS 45), Paderborn 1982, 45 n, 136–140; Sieben, *Konzilsidee*, 126–132; P. Stockmeier, *Glaubenssymbol, Lehrschreiben und Dogma im Umfeld von Chalkedon*: W. Baier i in. (red.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Kard. Ratzinger* I, St. Ottilien 1987, 689–696.

został rzeczywiście przyjęty jako wierny wyraz apostolskiej Tradycji wiary, dowodzi tego akceptująca aklamacja: „Piotr przemówił przez Leona!"[95]. Ta aklamacja potwierdziła jednak nie tylko ciągłość Tradycji, lecz oprócz tego dojrzała w Leonie interpretatora Piotra, który jego wyznanie wiary w Chrystusa potrafił autentycznie objaśnić i zastosować do aktualnego problemu chrystologicznego. Na zakończenie soboru ojcowie napisali do papieża:

> (Wiarę) zachowałeś jak złoty łańcuch, zgodnie z obietnicą sięgającą od początków aż do nas, gdyż dla nas wszystkich zostałeś postawiony jako interpretator (ἑρμηνεύς) głosu błogosławionego Piotra i nas wszystkich czynisz uczestnikami błogosławienia jego wiary. Dlatego też posłużyliśmy się tobą jako przewodnikiem (ἀρχηγός)...[96].

W związku z podziałami w episkopacie Leon (ep. 69,2) chciał w rzeczywistości dać w swym *Tomus* zobowiązującą orientację (*forma fidei*) i uczynił to, wystawiając w świetle wiary jasną ocenę monofizyckich poglądów Eutychesa. Liczne wypowiedzi ojców soborowych potwierdzają, że przez przyjęcie tej orientacji rzymskiej *sedes apostolica* znaleźli drogę do jedności wiary. Ze względu na jego autorytet następcy Piotra rzymski biskup był dla nich „bojownikiem wolnym od błędu", „wyposażonym przez Boga we wszelką broń nauki prawdy" i powołanym „jak Piotr do kierowania wszystkich myśli ku Bogu"[97]. W nim Chrystus ukazał prawdę, przez to że podobnie jak Piotrem (zob. Mt 16,18n), posłużył się Leonem jako głosicielem prawdy[98]. Sobór nie ograniczył się do recepcji Listu Leona i uznał za konieczne podanie swego własnego wykładu wiary, w którym uwzględnił wprawdzie sformułowania Leona, jednak dołączył do nich także pewne uzupełniające aspekty, doprowadzając tym samym do szerszego konsensu. Dowodzi to, że rzymska stolica apostolska, z jednej strony, mogła podać miarodajne wskazania orientacyjne w formie doktrynalnego pouczenia, z drugiej – nie zastąpiła jednak Magisterium biskupów, którzy – nie bez rzymskiej *sedes apostolica*, a tym bardziej nie przeciwko niej – przekonani byli o swej własnej odpowiedzialności za przekazywanie wiary. Mimo iż Leon zasadniczo wykluczył dokonanie rewizji swego stanowiska, nie domagał się jednak od ojców soborowych przyjęcia Listu bez poddawania go pod dyskusję; przeciwnie, życzył sobie, żeby ocenili jego treść w świetle

---

[95] ACO 2,1,2,81. Zob. Horn, *Petrou Kathedra*, 181–184; *idem*, *Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon*: Maccarrone (red.), *Primato*, 261–274.

[96] ACO 2,1,3,116.

[97] Allocutio ad Marcianum (ACO 2,1,3,110).

[98] Ep. ad Pulcheriam (ACO 2,3,2,67); actio 5,34 (ACO 2,1,2,129): „List (*tomus*) (...) jest zgodny z nauką wielkiego Piotra. Jest on bastionem chroniącym przed wszelkimi innowiercami i wspaniale potwierdza naukę prawdziwej wiary". Zob. Horn, *Petrou Kathedra*, 167–170.

Tradycji wiary[99]. W ten sposób biskupi mogli zająć takie samo stanowisko na podstawie własnego uzasadnionego przekonania.

Procedura przyjęta w Chalcedonie stanowi doskonały model relacji między prymatem a episkopatem; konsekwentne uznawanie tego modelu można będzie stwierdzić również na soborach powszechnych – III w Konstantynopolu (680/1) i II w Nicei (787)[100]. W sytuacji głębokiego zaniepokojenia i trwałych podziałów w rozumieniu wiary wyraźnie ukazała się szczególna pozycja biskupa rzymskiego. Podobnie jak Leon, tak też papieże Agaton (678–681) oraz Hadrian I (772–795) w kontrowersjach związanych z monoteletyzmem i sporami ikonoklastycznymi usiłowali przywrócić jedność wiary Kościoła. Z jednej strony, z autorytetem następców Piotra przypominali wiarę Kościoła rzymskiego, a z drugiej – wykazywali jej uzasadnienie i zakorzenienie w Tradycji wiary całego Kościoła; w ten sposób ojcowie soborowi mogli rzymskie stanowisko zestawić z tą tradycją i przyjąć je na gruncie własnych przemyśleń. Tak samo jak w Chalcedonie, również na soborach: III w Konstantynopolu i II w Nicei soborowa recepcja listów papieskich była powiązana z – postulowanym i docenianym przez biskupów rzymskich – wypracowaniem własnych sformułowań doktrynalnych, które podobnie jak na soborze w roku 451, mogły pogłębić oraz wyjaśnić pewne niejasne i niedopracowane aspekty stanowiska rzymskiego. Biskupi rzymscy z samej zasady pozostawiali soborom powszechnym możność takiego postępowania, jednak rezerwowali sobie zatwierdzenie lub odrzucenie soborowych interpretacji wiary, jeśliby nie dawała się pogodzić z ich własnym stanowiskiem, które zajmowali jako następcy Piotra. Jak dowodzą tego sobory: chalcedoński, III konstantynopolitański i II nicejski, zebrany na nich episkopat z zadziwiającą zgodnością akceptował odpowiedzialność biskupa rzymskiego za jedność wiary[101] i uznanie przez następcę Piotra jako warunek ważności ich własnych decyzji.

Możliwość niedostatecznie jasnego czy nawet problematycznego stanowiska biskupa rzymskiego ze szczególną ostrością potwierdziła się w odniesieniu do papieża Honoriusza I, kiedy ten w dobie sporów monoteletycznych w roku 634 opowiedział się za „jedną wolą" Chrystusa i odrzucił nowe formuły mówiące o jednym lub dwu sposobach działania

[99] ACO 2,4,15 n.31; 2,1,2,102: Zob. Horn, *Petrou Kathedra*, 136–140, 186 n., 281 n.; *idem*, *Stellung des Bischofs*, 265 n.

[100] St. Horn, *Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrhundert. Eine gechichtlilich-theologische Synthese: Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio teologico*, Roma, dicembre 1966, Città del Vaticano 1998, 194–213.

[101] Conc. Const. III, sermo prosphoneticus (ACO 2, ser. 2,2,818 n.): *tamquem ipsius divini Petri vocem Agathonis relationem supermirati sumus*; Hadrian I, ep. ad Const. VI (Mansi 12, 1055A–1076A). Zdaniem patriarchy Konstantynopola Tarazjusza Hadrian wskazał Soborowi Nicejskiemu II drogę do prawdy (Mansi 13, 460D–E). Zob. Horn, *Verhältnis*, 197 n., 201 n.

(ἐνέργειαι)[102]. Nastąpiło tu niewystarczające przeanalizowanie samego teologicznego problemu, a zarazem brak intencji powzięcia powszechnie obowiązującej decyzji w kwestii wiary. Potępienie tego papieża jako heretyka (z punktu widzenia późniejszej ortodoksji) przez sobór konstantynopolitański III (681), jak również zmodyfikowane jego zatwierdzenie przez papieża Leona II (682/683)[103], w następstwie którego Honoriusz, z powodu zaniechania potępienia błędu, stał się poplecznikiem herezji i „nie oczyścił tego apostolskiego Kościoła przez nauczanie apostolskiej Tradycji, lecz dopuścił do tego, że nieskalany Kościół został splamiony przez haniebną zdradę", pociągnęły za sobą znamienne następstwo: odtąd w przypadku trudnej problematyki dogmatycznej biskupi rzymscy jeszcze pilniej niż dotychczas[104] przestrzegali zasady synodalnej. Polegała ona na organizowaniu zebrań episkopatu, zwłaszcza w *Italia suburbicaria*, obradujących na synodach rzymskich. Znamienne są w tym kontekście: zwołany przez Marcina I w roku 649 podczas kontrowersji związanych z monoteletyzmem synod laterański, jak również synod rzymski za panowania Agatona (680), tuż przed III soborem w Konstantynopolu, a wreszcie synod zwołany przez Grzegorza III w celu potępienia ikonoklazmu (r. 731). Nawet kiedy decyzję podejmował sam papież jako następca Piotra i we własnym imieniu, to w sprawach mających znaczenie dla całego Kościoła przygotowanie takiej decyzji nie było dziełem samego biskupa rzymskiego, lecz dokonywało się *synodaliter*[105].

Z racji jej szczególnego, wynikającego z samego jej powstania, autorytetu rzymska stolica apostolska była uprzywilejowanym miejscem poświadczania i potwierdzania Tradycji. Fakt ten stanowi jedną z bezspornych konstant wczesnochrześcijańskiego rozumienia wiary. Mimo różnych konfliktów i odmiennego stanu gotowości zaakceptowania decyzji w Kościołach Wschodu i Zachodu, niezmiennie widoczne było – zwłaszcza w krytycznych momentach historii Kościoła – przekonanie o specyficznej odpowiedzialności rzymskiej katedry za autentyczny przekaz wiary – wtedy gdy następcy Piotra podejmowali inicjatywę interwencji, kiedy z zewnątrz konsultowano Kościół rzymski lub odwoływano się do autorytetu jego biskupów.

---

[102] DH 487–488. Zob. G. Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (PuP 8), Stuttgart 1975, 12–57; A. Thanner, *Papst Honorius I. (625–638)* (STG 4), St. Ottilien 1989, 126–144; P. Conte, *Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico*: AHP 15 (1977) 7–111, 80–111; E. Zocca, *Onorio e Martino: due papi di fronte al monoteletismo: Martino I papa (649–653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*, Spoleto 1992, 103–147; C.J. Hefele, H. Leclercq, *Histoires des conciles III/2*, Hildesheim 1973 (= Paris 1909), 347–364, 376–387.

[103] DH 550–552, 561, 563. Zob. Kreuzer, *Honoriusfrage*, 76–101.

[104] H. Marot, *Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté*: Ist 4 (1957) 435–462.

[105] E. Lanne, *Reazione al testo di St. Horn: Il Primato del Successore di Pietro*, 213–221, 214–216.

8. *Spory o Tradycję*

Mimo iż idea Tradycji miała podstawowe znaczenie dla teologii patrystycznej, konkretne powoływanie się na zasadę Tradycji bynajmniej nie było faktem bezspornym. Wielokrotnie dochodziło do sporów o właściwe znaczenie tego argumentu.

a) Problem Tradycji konkurencyjnych

Granice w powoływaniu się na Tradycję pojawiały się najpierw tam, gdzie zderzały się z sobą dwie przeciwstawne Tradycje, które wzajemnie się blokowały, gdyż obydwie rościły sobie pretensje do apostolskiego pochodzenia.

Pierwszym przypadkiem konkurencyjnych roszczeń do apostolskiego pochodzenia dwu odmiennych porządków kościelnych była kontrowersja dotycząca daty obchodzenia Wielkanocy[106]. Kiedy biskup rzymski Wiktor (189–198) praktykę niedzielną, czyli obchody Wielkanocy po pierwszej wiosennej pełni, postanowił rozciągnąć na cały Kościół, biskup Efezu Polikrates wystąpił w obronie żydowskiej daty Paschy, czyli – odpowiadającej najstarszej judeochrześcijańskiej Tradycji jerozolimskiej – praktyki kwartodecymanów. Powoływał się on na fakt, że Kościoły małoazjatyckie opierały się tu na czcigodnej Tradycji apostolskiej, która pochodziła od Jana (Socr., h.e. 5,22) i Filipa, a przez Polikarpa ze Smyrny i kolejnych biskupów męczenników dotrwała do naszych czasów (Eus., h.e. 5,24,2–7). Jak pozwalają stwierdzić źródła (Iren., ep. ad Vict. = Eus., h.e. 5,24,12–17), biskup rzymski z początku, jak się wydaje, wprawdzie nie powoływał się w swej argumentacji na przeciwstawną tradycję apostolską przemawiającą za jego praktyką, gdyż także dla Rzymu opcja kwartodecymanów w obchodach Wielkanocy byłaby zasadniczo do przyjęcia, jednak wkrótce potem wyraźnie zaczął mówić o apostolskim pochodzeniu tradycji niedzielnego świętowania Wielkanocy i całego Wielkiego Tygodnia (Eus., h.e. 5,23,1; 25,1; Didasc. 21). Jeśli małoazjatyccy kwartodecymanie powoływali się na Jana, to dla rzymskich chrześcijan miarodajny był w tej sprawie autorytet Piotra i Pawła (Socr., h.e. 5,22; Soz., h.e. 7,19,1). Powoływanie się obydwu stron na Tradycję apostolską nie trwało jednak długo, gdyż nie mogło doprowadzić do rozwiązania problemu. W końcowej fazie sporów, gdy praktyka niedzielna szeroko się już przyjęła i kwartodecymanie stanowili

[106] G. Rouwhorts, *Liturgy on the Authority of the Apostles*: Hilhorst (red.), *Apostolic Age*, 63–85; N. Brox, *Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts*: ZKG 83 (1972) 291–324 (= *idem*, *Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000, 107–141); *idem*, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung*: Kairos 12 (1970), 113–140, 122–129 (= *idem*, *Frühchristentum*, 73–106).

jeszcze tylko nieliczną mniejszość, ich przeciwnicy obrali w argumentacji inną strategię. Pomniejszali mianowicie lub zgoła odrzucali doniosłość argumentu apostolskiego pochodzenia takich praktyk, podkreślali natomiast pełnoprawność różnych zwyczajów i akcentowali jedność Kościoła, jako dobro podstawowe, o które usilnie zabiegali także apostołowie (Epiph., haer. 70,9–14; Socr., h.e. 5,22; Soz., h.e. 7,19,1–2).

Analogiczna sytuacja z dwiema odmiennymi tradycjami pojawiła się w połowie III wieku, w związku ze sporami o chrzest heretyków, a przedmiotem sporu była ważność chrztu otrzymanego w społeczności heretyckiej[107]. Podczas gdy w północnej Afryce heretyków przyjmowanych do Kościoła chrzczono ponownie, w praktyce rzymskiej wymagano tylko nałożenia rąk przez biskupa, przez które nabierał skuteczności chrzest przez heretyków udzielany ważnie, lecz nieskutecznie. W tej ceremonii pojednania biskup rzymski Wiktor powoływał się na zwyczaj (*consuetudo*: zob. Cypr., ep. 73,13) stosowany w praktyce Kościoła rzymskiego: „Nie wprowadzajcie czegoś nowego, zachowajcie tradycję" (*nihil innovetur, nisi quod traditum est* (= Cypr., ep. 74,1)[108]. Stefan posługiwał się w tej tradycji argumentem jej apostolskiego pochodzenia: „Trzymamy się tego, co otrzymaliśmy od apostołów" (= Cypr., ep. 73,13). W związku z tą kwestią Stefan, jako biskup rzymski, po raz pierwszy powołał się na słowa o prymacie Mt 16,18 i na swe następstwo na katedrze Piotra (zob. Cypr., ep. 75,17). Cyprian z Kartaginy i jego sprzymierzeniec Firmilian z Cezarei domagali się natomiast chrzczenia konwertytów. Sprzeciwiając się praktyce rzymskiej, przedstawiciel Kościoła małoazjatyckiego argumentował: „od początku tego się trzymamy, co przekazał Chrystus i apostołowie (...) zawsze tu bowiem tak było zachowywane" (= Cypr., ep. 75,19), podczas gdy tradycja, na którą powoływał się Stefan, była tylko tradycją ludzką (*traditio humana*) (= Cypr., ep. 75,6) – w ten sposób rzecznik biskupów północnej Afryki relatywizował też jednak rzymski argument z Tradycji; kwestionował rzymską praktykę, twierdząc, że w Nowym Testamencie brak jej potwierdzenia jako Tradycji apostolskiej (ep. 74,2; 75,5), i sprowadzał ją do poziomu zwyczaju czy miejscowego obyczaju, by na koniec zastąpić ją kwestią prawdy, jako wyższym kryterium: „Nie można się powoływać na zwyczaj (*consuetudo*). Tu rozum musi zwyciężyć (Cypr., ep. 71,3)[109].

---

[107] Ohme, *Kanon*, 274–295; W. Marschall, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom* (PuP 1), Stuttgart 1971, 85–93; Eynde, *Normes*, 252–256.

[108] Św. Cyprian, *Listy*, tłum. Wł. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 273. Zob. F.J. Dölger, *„Nihil innovetur nisi quod traditum est". Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche*: AuC 1 (1929) 79 n.

[109] Św. Cyprian, *Listy*, s. 254; Ohme, *Kanon*, 289.

b) Prawda przeciw zwyczajowi

Przeciwstawiając się rzymskiemu stanowisku w sporze o chrzest, Cyprian podkreślał, że prawdę należy cenić bardziej niż powoływanie się na zwyczaj (ep. 73,13): „Daremnie ci, których rozum pokonywa, powołują się przeciw nam na zwyczaj, jakby zwyczaj był większym od prawdy"[110]. I dalej jeszcze:

> Nawet zwyczaj, jaki do niektórych się wcisnął, nie powinien stać na przeszkodzie, aby prawda przeważyła i odniosła zwycięstwo, albowiem zwyczaj bez prawdy jest zastarzałym błędem (...) Chrystus, przedstawiając nam tę prawdę, mówi w swej Ewangelii: „Jam jest prawda". Jeśli więc jesteśmy w Chrystusie i mamy w sobie Chrystusa i jeśli pozostajemy w prawdzie i prawda w nas pozostaje, trzymajmy się tego, co prawdziwe (Cypr., ep. 74,9)[111].

Za zgodne z rozumem i prawdą Cyprian uważał zaś to, co potwierdzało świadectwo Pisma (ep. 74,10), co odpowiadało „nakazowi Bożemu i Ewangelii", czyli „nauce apostolskiej" (ep. 72,1)[112]. Tylko one umożliwiają dotarcie do ustanowionego przez Chrystusa początku (*origo dominica*: ep. 74,1), który musi określać całe nasze postępowanie[113]. Zgodne z rozumem – tak brzmi wniosek – jest to, że biblijno-eklezjologicznej prawdzie: „nie ma poza Kościołem zbawienia" (Cypr., ep. 73,21) musi odpowiadać także praktyka chrztu. W roku 256 synod w Kartaginie potwierdził stanowisko Cypriana i jeszcze raz nawiązał do tej antytezy: „Przy przyjmowaniu heretyków bez kościelnego chrztu nikomu nie wolno stawiać zwyczaju przed rozumem i prawdą, ponieważ rozum i prawda zawsze wykluczają zwyczaj" (sent. episc., 30). Za życia stron spór ten nie został do końca wyjaśniony; po ich śmierci powszechnie przyjęła się rzymska praktyka i teologia sakramentów. Jednak opracowanie teologiczne zawdzięczamy dopiero Augustynowi.

Antyteza prawdy i zwyczaju pojawiła się w północnej Afryce jeszcze przed tą kontrowersją. Tertulian, wcześniej elokwentny obrońca zasady Tradycji i sukcesji (praescr.), później doświadczony protagonista „nowego proroctwa" montanizmu, dla uzasadnienia praktykowanej w nim rygorystycznej dyscypliny sformułował następujące kategoryczne twierdzenie: „Chrystus nazwał siebie Prawdą, nie zaś zwyczajem" (Tert., virg. vel. 1,2)[114]. Antyteza ta wynikła z faktu, że Tertulian (monog. 2,1; ieiun. 1,5; 10,1;

[110] *Ibidem*, s. 264.

[111] *Ibidem*, s. 279.

[112] *Ibidem*, s. 256.

[113] Cypr., ep. 74,1: *et ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur et inde surgat actus nostri ratio unde et ordo et origo surrexit.* Zob. Eynde, *Normes*, 248–251; Blum, *Offenbarung und Tradition*, 97 n.

[114] Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice* [w: *Wybór pism III*, tłum. A.K. Obrycki, s. 85]. Ten sam argument jest u Augustyna, bapt. 3,9.

13,1), z racji postulowanych przez niego praktyk montanistycznych (welon także dla kobiet niezamężnych, zakaz noszenia wieńca żołnierskiego, zakaz powtórnego małżeństwa po śmierci męża, surowe przepisy postne), stanął wobec zarzutu wprowadzania nowości, które były sprzeczne z kościelnymi zwyczajami (*consuetudo*) i nie miały uzasadnienia ani w Piśmie, ani w Tradycji. Ostre ataki, które Tertulian (virg. vel. 1,1), jako montanista, kierował pod adresem zwyczajów Kościoła afrykańskiego, miały podstawę w jego samoświadomości, zgodnie z którą Paraklet wyznaczył mu rolę reformatora, uprawnionego – jeśli tego zażąda od niego Duch – do wprowadzania także nowości, przez obalanie zwyczajów sprzecznych z prawdą, a wynikających z ignorancji oraz prostactwa, i panujących tylko przez jakiś czas, jako skutek oddziaływania konkretnych osób lub miejscowych przywilejów. Tertulian (virg. vel. 1,4–7; ieiun. 13,1; monog. 3,8), który miewał różne kłopoty w związku ze zmianą swych poglądów, często uwalniał się od nich za pomocą rozróżniania niezmiennych, niepotrzebujących zmiany reguł wiary, a także elastyczności w sprawach dyscypliny. W tym ostatnim przypadku Duch Boży niewielkie poznawcze możliwości człowieka stopniowo tylko doprowadza do pełnego poznania i zapewnia postęp na dobrej drodze (Joh. 16,12n). Dla Tertuliana równało się to reformowaniu i pokonywaniu sprzeciwiających się prawdzie złych zwyczajów, wprowadzaniu należytej dyscypliny i przyczynianiu się tym sposobem do zapanowania prawdy[115].

c) Zwyczaj jako surogat Tradycji apostolskiej

W odróżnieniu od swego okresu katolickiego (orat. 20–21), jako montanista Tertulian żywił przekonanie, że chrześcijanie powinni się kierować pewnymi regułami postępowania (*observationes*), które nie mają podstaw biblijnych, czyli nie zostały określone przez Chrystusa lub apostołów, a mimo to są zobowiązujące. Jak można uzasadnić ten obowiązek? Mimo iż polemizował z utartymi, uważanymi za niezmienne, zwyczajami Kościoła katolickiego sprzecznymi z dyscypliną montanistyczną, Tertulian powoływał się na zasadę zwyczaju, z jednej strony, ażeby uniknąć zarzutu nowinkarstwa w sprawach dyscyplinarnych, z drugiej – by niewynikające z Pisma praktyki montanistyczne uzasadnić przez nadanie im rangi auto-

[115] E. Schulz-Flügel, P. Mattei, *Introduction: Tertullien, Le voile des vierges* (SC 424), Paris 1997, 47–61; F. De Pauw, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*: EThL 19 (1942) 5–46; J. Speigl, *Herkommen und Fortschritt im Christentum nach Tertullian*: E. Dassmann, K.S. Frank (red.), *Pietas. FS B. Kötting* (JAC.E 8), Münster 1980, 165–178; Ohme, *Kanon*, 103–1126; V. Morel, *Le développement de la disciplina sous l'action du Sainy-Esprit chez Tertullien*: RHE 35 (1939) 243–265; Ch. Munier, *La tradition apostolique chez Tertullien*: ACan 33 (1979) 175–192; *idem*, *L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*: RevSR 54 (1980) 173–183 (= *idem*, *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale IIe–VIe siècles*, Hampshire 1991, nr VII i IX); Eynde, *Normes*, 210–212.

rytetu Bożego. Aby nowej dyscyplinie dostarczyć odpowiednich podstaw, Tertulian stworzył skomplikowany system wzajemnie wspierających się argumentów, w których były z sobą powiązane *observatio, consuetudo, traditio, ratio*. Pewne nawyki (*observatio*) – tak Tertulian (coron. 3,1; 4,4) wysuwał argumenty przemawiające za dyscypliną montanistyczną – nie mogłyby się przyjąć jako zwyczaje, gdyby nie wywodziły się z Tradycji. Tradycja jest wyraźnie nazywana twórcą (*traditio auctrix*: coron. 3,2) dyscypliny, ta zaś z kolei nabiera charakteru obowiązującego i mocy prawa Bożego z Tradycji, bo obok poleceń danych przez Pismo, jako prawo Boże obowiązywały inne jeszcze, „tylko na podstawie Tradycji" (*solius traditionis titulo*: coron. 3,2)[116]. Boskie pochodzenie było wspólnym elementem, charakteryzującym Pismo i niepisane tradycje. Jeśli więc dyscyplina wywodziła się z Tradycji, mogła przypisywać sobie Boski autorytet bez potrzeby szukania dowodu w Piśmie (coron. 3,1; 4,1). Przeciw twierdzeniu, że prawo do ważności mogła sobie rościć tylko Tradycja zawarta w Piśmie, Tertulian (coron. 3,2–4) przytaczał istnienie zwyczajów, których przestrzegano jedynie ze względu na tradycję, gdyż nie potwierdzają ich teksty biblijne. Do takich zaliczał między innymi poszczególne obrzędy chrztu, poranną porę Eucharystii, rozdawanie Komunii tylko przez kapłanów, szacunek w obchodzeniu się z darami eucharystycznymi.

Sformułowana po raz pierwszy wyraźnie u Tertuliana, idea materialnego uzupełniania Pisma w kwestiach kościelnej dyscypliny przez Tradycję niepisaną (*non scripta traditio*: coron. 4,4) stała się od tego czasu stałym elementem katolickiego rozumienia Tradycji[117]. Chcąc jednak tą zasadą Tradycji usprawiedliwić także nowości sekty montanistycznej, Tertulian przytaczał dalsze skomplikowane argumenty, które poszerzały pojęcie Tradycji, pozbawiając ją jej dotychczasowego sensu, a w końcu odbierając jej wartość. Na trudność związaną z niemożnością jednoznacznego udowodnienia tej postulowanej przez niego boskiej Tradycji w dyscyplinie montanistycznej Tertulian (coron. 4,4) odpowiadał najpierw twierdzeniem, że samo dłuższe utrzymywanie się zwyczaju potwierdza istnienie takiej boskiej niepisanej Tradycji i jej sprawcą musi być Bóg. Pojęcie Tradycji apostolskiej zostało w ten sposób w rzeczywistości zastąpione przez zwyczaj, a miejsce boskiego pochodzenia zajęła powaga prawa zwyczajowego. Tertulian bardziej jeszcze poszerzał rozumienie *traditio* przez to, że za Tradycję uważał zarówno przytaczane przez siebie (coron. 3,2–4) stare i powszechnie przyjmowane zwyczaje w liturgii i pobożności, jak i nowe montanistyczne praktyki. W ten sposób pojęcie to pozbawił treści; stało się ono teraz synonimem niepisanych zwyczajów oraz straciło znamię dłu-

[116] Tertulian, *O wieńcu*, tłum. T. Skibiński [w: *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 109].
[117] Eynde, *Normes*, 275, 277.

gowieczności i autorytetu, a jednocześnie miało stanowić przykrywkę nowych, a niekiedy nawet rewolucyjnych praktyk.

d) Wyższość charyzmatycznego natchnienia nad Tradycją

W osobliwej drodze Tertuliana znajdujemy inny jeszcze element: Otóż za normatywny przekaz uważał on nie tylko materiał zawarty w Tradycji danej przez Boga i pochodzącej z czasów apostolskich (coron. 4,4), lecz także istniejącą nieprzerwanie *traditio* pochodzącą od Parakleta. Analogicznie do oświecenia apostoła, który w braku jakiegoś rozporządzenia Chrystusa sam go wydawał (coron. 4,6), także każdy wierny może w każdym czasie otrzymywać od Ducha wiążące pouczenia: „Czy nie sądzisz, że każdemu wiernemu wolno rozważać (*concipere*) i ustanawiać (*constituere*)"[118]– pytał Tertulian (coron. 4,5) swych katolickich oponentów i słowami Pawła (Flp 3,15): „Jeśli rozumiecie coś inaczej, i to Bóg wam objawi" wielokrotnie uzasadniał swe przekonanie o czynnej obecności Parakleta (coron. 4,6; ieiun. 10,5). W jaki sposób rozumiał to pneumatyczne upoważnienie poszczególnych wiernych, pokazuje jego powołanie się na nocne widzenia pewnej kobiety związane z noszeniem welonu, które rozumiano jako objawienie się Ducha i przytaczano jako mające teologicznie uzasadnić dyscyplinę montanistów. Wizje, ekstazy i sny nie były już zjawiskami nadzwyczajnymi, lecz stały się niemal normalną drogą nawiązywania przez Boga łączności z człowiekiem i stanowiły, można by powiedzieć, specyficzne, wyróżniające znamię prawdziwego Kościoła montanistów[119]. Paraklet mógł jednak przychodzić też jakby pośrednio, kiedy dawał zrozumienie niejasnych do tej pory miejsc Pisma i oświeconemu przez siebie komentatorowi ukazywał interpretację odpowiadającą prawdzie (virg. vel. 1,4; 3,5). W spornej kwestii noszenia welonów boska asystencja pozwoliła pojąć Tertulianowi (virg. vel. 4,6) sens Pisma, objawiając mu, że w 1 Kor 11 przez termin „kobieta" (*mulier*) Paweł rozumiał młode dziewczyny i tym samym zobowiązał je do noszenia welonu. Takie otrzymywane od Parakleta pouczenia mogły nabrać mocy prawa Bożego, pod warunkiem że są zgodne z rozumem i wolą Bożą, sprzyjają dyscyplinie kościelnej i służą zbawieniu dusz (coron. 4,5–6). Dla Tertuliana oczywiste było, że rygorystyczny etos montanistów doskonale spełniał wszystkie te warunki, i nie rozumieli tego tylko chrześcijanie Kościoła, w przeciwieństwie do pneumatyków pogardliwie nazywani „psychikami" (zob. 1 Kor 2,14)[120]. Próba wykazania rozumnego charakteru obserwancji

[118] Tertulian, *O wieńcu*, s. 110.

[119] Inne orędzia Nowych Proroków – zob.: Tert., resurr. 13; castit. 10; pud. 21; fug. 9; ieiun. 1; 12.

[120] Tak np. w tytule dzieła Tertuliana *De ieiunio contra psychicos*; zob. adv. Marc. 4,22; pud. 21; fug. 9; ieiun. 1,12.

montanistów, uzasadnienia ich boską *ratio*, przejawiającą się w ustanowionym przez Boga naturalnym porządku rzeczy, w sprawdzonych zwyczajach i logice chrześcijańskiego ładu, była tylko próbą przeciwstawienia konsekwentnemu uznawaniu przez katolików zasad Pisma i apostolskich Tradycji wyższego autorytetu pochodzącego od Boga. Tertulian nie potrafił jednak w końcu uniknąć subiektywizmu, ponieważ punkt wyjścia i wnioski jego rozumowej argumentacji nie podlegały już właściwie kontroli; były to raczej osobiste refleksje wierzącego, których *ratio* wynikała z subiektywnych przekonań i można ją było uważać za ważną tylko do tego momentu, dopóki takie nieoparte na Piśmie zwyczaje „nie zostaną potwierdzone i poprawione łaską Bożą" (ieiun. 10,5)[121]. Tak więc powołanie się na apostolskość zostaje tu zastąpione przez charyzmatyczne natchnienie, a Pismo i Tradycja – przez wiarygodność pneumatyczną.

II. Relacje pomiędzy Tradycją ustną i pisaną

1. Znaczenie i zakres Tradycji niepisanych

Tertulian (coron. 4,4) po raz pierwszy wyraźnie mówi o treściowym uzupełnieniu Pisma przez Tradycję niepisaną (*non scripta traditio*), ograniczając ją jednak do spraw dyscypliny kościelnej. W konsekwencji pojawia się pytanie, w jakim stopniu tę zasadę można odnieść także do obszaru doktrynalnego. Czy w sprawach wiary w Tradycji ustnej jest coś więcej niż w Tradycji pisanej? Czy oprócz funkcji normatywnego wyjaśniania Pisma Tradycja ta pełniła jeszcze funkcję uzupełniania Pisma? Oczywiste jest, że apostolski kerygmat nie został bez reszty zapisany w dokumentach Nowego Testamentu. Przemawiają za tym zarówno okolicznościowy charakter wielu tych pism, jak i liczne wypowiedzi samych apostołów, którzy jedne sprawy regulowali na piśmie, a inne – ustnie (2 Tes 2,15), albo też swoje pisemne zarządzenia zamierzali w stosownym czasie skonkretyzować osobiście (1 Kor 11,34)[122]. Jan Chryzostom (hom. in act. 1,1) pisze w związku z tym: Apostołowie

> zawsze zajmowali się najbardziej aktualnymi sprawami i w swej gorliwości nie zamierzali oddawać się piśmiennictwu. Wiele spraw bowiem pozostawili Tradycji niepisanej (ἀγράφῳ παραδόσει δεδώκασι).

[121] Tertulian, *O postach przeciw psychikom*, tłum. E. Stanula, [w: *Wybór pism III*, s. 188].

[122] Eus., h.e. 2,24,3–5. Zob. Y. Congar, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, 35 n., 97–1000.

W klasyczny sposób te dwa rodzaje Tradycji rozróżnił Bazyli (Spir. 66):

> Z doktryn i nauczania (δόγματα καὶ κηρύγματα) strzeżonych przez Kościół, jedne pochodzą z pisemnego nauczania (τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας), drugie – przekazane nam jako misterium – przyjęliśmy z Tradycji apostolskiej (τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ). Jedne i drugie mają tę samą moc w prawowitej wierze[123].

Za pomocą tego istotnego w dalszym historycznym rozwoju rozróżnienia, do którego wielokrotnie się uciekano w oficjalnych wypowiedziach dotyczących zasady Tradycji,[124] biskup z Cezarei (Spir. 61; 71) usiłował wykazać prawomocność formuły „Chwała Ojcu i (μετά) Synowi i (σύν) Duchowi Świętemu", którą odrzucali duchoburcy, jako niepotwierdzoną przez Pismo (ἄγραφος). Wykazując za pomocą wielu świadectw, że liczne obrzędy liturgiczne, jak również chrzcielne wyznanie wiary, nie są dosłownie potwierdzone w Piśmie (Spir. 66–67), Bazyli (Spir. 71–74), postawił swych przeciwników wobec następującego dylematu: albo nie przyjmować niczego niepisanego, albo przyjąć także ową doksologię, której teologiczną treść można znaleźć w formułach liturgicznych, modlitwach i wyznaniach wiary, jako Tradycję sięgającą czasów apostolskich. Bazyli nie mówi wprawdzie wyraźnie o apostolskim pochodzeniu wzmiankowanej Tradycji; swój pogląd formułuje bardziej oględnie, twierdząc, że pochodzi ona od tych, „którzy ją wprowadzili na początku (...) w Kościołach" (Spir. 71; por. 66)[125]. Jednoznacznie apostolski charakter ma natomiast przestrzeganie niepisanych Tradycji (ἄγραφοι παραδόσεις), co Bazyli (Spir. 71) podkreśla, powołując się na słowa apostoła (2 Tes 2,15): „Trzymajcie się Tradycji, o której zostaliście pouczeni bądź żywym słowem (διὰ λόγου), bądź za pośrednictwem naszego listu (δι'ἐπιστολῆς)". Dla wiary decydujące

[123] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 175. „Droga misteriów" dla Bazylego było to przede wszystkim liturgiczno-sakramentalne życie Kościoła. Do tego miejsca zob. komentarz: H.J. Sieben, *Basilius, De Spiritu Sancto* (FC 12), Freiburg i. Br. 1993, 273 przyp. 6; J. Gribomont, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de saint Basile*: Oec. 2 (1967) 22–58, 47 n; St. Horn, *Lebendige Tradition und Schriftverständnis. Die Sicht des hl. Basilius in ihrem geschichtlichen Kontext*: A. Rauch, P. Imhof (red.), *Basilius. Heiliger der einen Kirche* (Koin. 1), München 1981, 157–177; Blum, *Offenbarung*, 110–126; E. Amand de Mendieta, *The „Unwritten" and „Secret" Apostolic traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caearea*, Edinburgh 1965; H. Dörries, *Basilius und das Dogma vom hl. Geist*: *idem*, *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, 118–144; B. Pruche, *Introduction: Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit* (SC 17bis), Paris 1968, 139–142.

[124] Tridentinum, decr. de canonicis scripturis (DH 1501); Vat. II, DV 9 (DH 4212). Zob. Horn, *Tradition*, 170 n.; J. Ratzinger, *Kommentar zu Dei Verbum*, II. Kapitel: LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare* II, Freiburg i. Br. 1967, 526.

[125] Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, s. 184.

znaczenie ma nie dokładne osadzenie Tradycji w okresie apostolskim, lecz autorytet ponadczasowego świadectwa Kościoła (Basil., ep. 223,5)[126].

Rok lub dwa lata później od Bazylego także Epifaniusz (haer. 61,6,5) potwierdził tę „nadwyżkę" Tradycji ustnej:

> Musimy się również trzymać Tradycji, bo nie wszystko można zaczerpnąć z boskiego Pisma. Dlatego święci apostołowie jedne rzeczy przekazali na piśmie, a inne ustnie.

Podobnie wypowiedział się Augustyn (bapt. 5,31; por. 2,12):

> Przyjmuje się, że wiele innych [zwyczajów] przestrzeganych przez Kościół powszechny zostało przez apostołów ustanowione, choć nie znajduje się tego w [ich] pismach[127].

Nie inaczej o apostołach pisał Jan Damasceński (imag. 2,16; por. f.o. 4,12):

> Naoczni świadkowie i słudzy słowa przekazali kościelne zwyczaje (θεσμόν) nie tylko w pismach, lecz także w niepisanych Tradycjach" (ἀγράφοις τισὶ παραδόσεσι).

Wielokrotnie stwierdzano, że Tradycja ustna ma tę samą powagę, co Pisma[128].

Przykłady takiej czysto ustnej, inaczej mówiąc niebiblijnej, Tradycji czerpano z liturgicznego i duchowego życia Kościoła oraz z jego dyscypliny[129]. W grę wchodzą tu rzeczy odnoszące się do innych spraw bardziej podstawowych, potwierdzonych w Piśmie, takie jak: błogosławienie wody chrzcielnej (1), wyrzeczenie się szatana przed chrztem (2), trzykrotne zanurzenie przy chrzcie (3), chrzest dzieci (4), ważność chrztu heretyków (5), słowa epiklezy eucharystycznej (6), modlitwa ku Wschodowi (7), poranne sprawowanie Eucharystii (8), liturgiczne obchody Męki, Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia i Pięćdziesiątnicy (9), modlitwa i ofiara za zmarłych (10), post w środę i piątek (11), post kwartalny (12), post czterdziestodniowy (13), wielkanocne Alleluja (14), powstrzymywanie się od postu i przyklękania w niedzielę (15), znak krzyża (16) i kult obrazów (17)[130]. Wszystkie te zwyczaje i praktyki uważano za apostolskie,

---

[126] Gribomont, *Ésotérisme*, 53–56.

[127] Św. Augustyn, „*O chrzcie*", tłum. A. Żurek, Kraków 2006, s. 155.

[128] Iren., haer. 3,4,1–2; Tert., coron. 4,1–7; Orig., princ. 1 praef. 3–4; Basil., Spirit. 66; Jo. Chrys., hom. in 2 Thess. 4,2; hom. in 2 Tim. 3,1; ep. 55,27.35.

[129] Congar, *Tradition und Traditionen*, 74–81; Eynde, *Normes*, 274–280.

[130] (1) Basil., Spir. 66; (2) *ibidem*; (3) Tert., coron. 3,3; Hier., Lucif. 8; Basil, Spir. 66; (4) Orig., comm. in Rom. 5,9; Gn. litt. 10,23; bapt. 4,31; (5) bapt. 2,12; 5,31 (6) Basil., Spir. 66; (7) Tert., coron., 3,3; Orig., hom. in Num. 5,1,4; Basil., Spir. 66; Jo Dam., f.o. 4,12; (9)

a tym samym obowiązujące, mimo iż historyczne dowiedzenie tego jest nie bardzo możliwe. W wielu wypadkach myślano tu jednak o zwykłych zaleceniach lub zasadach apostołów, które zostały skonkretyzowane dopiero przez późniejsze ustalenia[131].

We wczesnym Kościele nie istniało klarowne terminologiczne rozróżnienie Tradycji wiary i tradycji liturgiczno-dyscyplinarnych. Παράδοσις/ *traditio* była pojęciem zbiorczym, które obejmowało wszystko, co zgodnie z ówczesnym przekonaniem było pochodzenia apostolskiego, niezależnie od tego, czy był to przekaz wiary we właściwym tego słowa znaczeniu, czy też obrzędy i praktyki życia kościelnego związane z nim tylko pośrednio. Spośród przytaczanych przez autorów patrystycznych przykładów niepisanych, czyli niebiblijnych Tradycji apostolskich, jednoznacznie dogmatyczne implikacje miały tylko następujące problemy: chrzest dzieci[132], ważność chrztu heretyków, słowa epiklezy eucharystycznej i modlitwa za zmarłych. Z kolei niektóre inne tradycje dyscyplinarne mogą być rozumiane jako związany z praktyką dogmat, który znajdował w niej konkretne zastosowanie. To powiązanie wiary i obrzędu stanowi podstawę dowodu z liturgii. Definitywnego ustalenia kanonu Nowego Testamentu nie da się uzasadnić jakimś ustnie przekazanym poleceniem ostatniego apostoła.

2. *Tradycje ezoteryczne*

Pojęcie tajemnych przekazów, które by wywodziły się z ustnych nauk apostołów i dowodziły apostolskiego pochodzenia późniejszych doktryn Kościoła, było zupełnie obce wczesnochrześcijańskiemu rozumieniu Tradycji. Klemens Aleksandryjski mówił wprawdzie o ustnej, tajemnej Tradycji doktrynalnej. Ta γνωστικὴ παράδοσις (strom. 1,15,2) miała zostać potajemnie powierzona apostołom przez Chrystusa i od tamtego czasu – także potajemnie, bez jej zapisywania – przez następujących po sobie pełnych ducha nauczycieli była przekazywana godnym tego jednostkom[133]. „Mi-

ep. 54,1; (10) Tert., coron. 3,3; Jo Chrys., hom. in Phil 3,4; (11) Epiph., haer. 75,7; (12) Leo, tract. 8; 10,1; 12,4; 81,1; (13) Hier., ep. 41,3; (14) s. 252,9; (15) Tert., coron. 3,4; (16) Tert., coron. 3,4; Basil., Spir. 66 (17) Jo Dam., imag. 11,16.

[131] A. Lauras, *Saint Léon le Grand et la tradition*: RSR 48 (1960) 166–184, 174–176.

[132] Aug., nupt. et concup. 1,22, z tej praktyki wyprowadzał wniosek dotyczący rozumienia grzechu pierworodnego w pierwotnym Kościele.

[133] Clem. Alex., strom. 1,11,3; 55,1; 56,2; 5,54,4–66,1; 6,61,1–3; 131,4–5; 7,55,6; Eus., h.e. 2,1,4. Zob. J. Daniélou, *La tradition selon Clément d'Alexandrie*: Aug. 12 (1972) 5–18; S. Hausammann, *Arkandisziplin als Zugang zum chritlichen Mysterium bei Clemens von Alexandrien*: D. Bell (red.), *Menschen suchen – Zugänge finden. FS C. Reents*, Wuppertal 1999, 89–101; E.L. Fortin, *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition*: StPatr 9 (1966) 41–56; Eynde, *Normes*, 216–226; Blum, *Offenbarung*, 99–103.

steria (μυστήρια) przekazywane są w sposób tajemny (μυστικῶς)" (strom. 1,13,4)[134]. Od strony czysto formalnej to ezoteryczne rozumienie Tradycji było zupełnie podobne do tego, co Ireneusz (haer. 1,25,5; 3,3,1) zarzucał właśnie heretykom. U Klemensa ta γνωστικὴ παράδοσις miała jednak jednoznacznie kościelny charakter. Znajdowała się w Kościele, była dziełem jego ludzi, harmonizowała z jego regułą wiary, dotyczyła interpretacji Pisma i była podobna do tej, której Chrystus nauczył apostołów w odniesieniu do Starego Testamentu, także jednak do Jego własnych przypowieści[135]. „Tradycja gnostycka" wcale nie była jakąś tajemną i osobliwą Tradycją, która by oficjalne nauczanie Kościoła dopełniała treściowo w ten sposób, że zawierała coś całkowicie innego. Jej stosunek do ogólnego kościelnego nauczania odpowiadał raczej relacji zachodzącej pomiędzy *gnosis* i *pistis*. „Poznanie" i „wiara" nie odnoszą się do innych przedmiotów; to odmienne sposoby ujmowania jednej i tej samej prawdy. Tak samo też u Klemensa ta tajemna Tradycja zawierała tylko głębsze rozumienie tego, co wiara otrzymała od oficjalnego kerygmatu.

W podobny sposób także Pseudo-Dionizy Areopagita (h.e. 1,4), w swej teologii mistycznej, obok objawień, które „znajdujemy w pochodzących od Boga pouczeniach, zawartych w świętych księgach Pisma", zawierających słowo Boże, umieszcza te tajemnice, które autorzy pism biblijnych przekazali „z intelektu do intelektu, posługując się jednak słowami"[136].

Jeśli Bazyli (Spir. 66) mówił o „Tradycji apostolskiej przekazanej nam jako misterium" (ἐν μυστηρίῳ)[137], w jego rozumieniu nie było to absolutnie jakieś tajemne przekazywanie nauk. Najważniejszym miejscem tej formy

[134] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, s. 11.

[135] Clem. Alex., str. 6,68,3; 124,4–125,3; 104,1. Zob. E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 118–121; A. Méhat, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 62–70. Bliższe analogie z gnostyckim rozumieniem Tradycji stwierdzają P.Th. Camelot, *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (ETHS 3), Paris 1945, 90–95; R.P.C. Hanson, *Origen's doctrine of tradition*, Eugene/Oreg. 2004 (London 1954), 59–90 (Clem. i Orig.); J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*: RSR 12 (1928) 457–488, 472–478; *idem*, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*: RSR 12 (1922) 265–296, 284–295; *idem*, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle* (1): RHE 19 (1923) 481–506, 497–506.

[136] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebieska. Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 91; Ps.-Dion. Areopag., h.e. 1,5: (ταῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μυήσεσι). W sprawie łacińskiego przekładu *partim scriptis – partim non scriptis institutionibus* proponowanego przez A. Traversariego z roku 1436. Zob.: *Dionysiaca. Recueil donant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Dénis l'Aréopagite*, II, Paris 1937, 1095–1099; J.R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*: M. Schmaus (red.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 123–206, 144–146.

[137] Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, s. 175.

paradosis było sakramentalno-liturgiczne życie Kościoła, chrzest i Eucharystia przede wszystkim. Jeśli w tym kontekście wspominał o „niepublicznej, tajemnej nauce", miał na myśli tylko niechrześcijan i katechumenów, a milczenie służyło tu potrzebie szanowania godności misteriów[138].

3. *Wystarczalność Pisma czytanego w świetle Tradycji*

Ojcowie często opowiadali się za zasadniczą wystarczalnością Pisma jako źródła poznania prawd wiary koniecznych do zbawienia[139]. Ireneusz (haer. 3,11,8) twierdził, że „filarem i utwierdzeniem Kościoła jest Ewangelia"[140]. Cyryl Jerozolimski (cat. 4,17) uważał, że „jeśli chodzi o boskie tajemnice wiary, nie można nic podawać bez Pisma Świętego"[141]. A Cyryl Aleksandryjski pytał (glaph. Gen. 2,2): „Jak moglibyśmy czegoś dowodzić i podawać za prawdę, czego nie poświadcza Pismo Święte"?

Wypowiedzi te pokazują, że problem wystarczalności Pisma ojcowie rozważali przede wszystkim z doktrynalnego punktu widzenia. Tertulian (praescr. 38,2) w księgach Pisma słusznie widział *instrumenta doctrinae*. W grę wchodziła możliwość udowodnienia nauki wiary na podstawie dokumentów biblijnych. Nie znaczyło to, że nauki tej należy dopiero szukać w Piśmie i w nim bezpośrednio ją odkrywać – taka perspektywa nie odpowiadała mentalności epoki patrystycznej. Za właściwe źródło poznania prawd wiary uważano żywe słowo apostołów, które Kościół otrzymał i sam je przekazywał; w Piśmie Kościół tylko na nowo je odnajdywał i jeśli pojawiły się kontrowersyjne interpretacje, usiłował tego słowa na jego podstawie dowieść[142].

Mimo tego przekonania, wystarczalność Pisma pojmowano niekiedy w sensie ekskluzywnym. Jeśli Pismo uważano za pewny miernik i regułę, którą we wszystkim trzeba respektować[143], lub odrzucano wszystkie poglądy, które nie mają w nim podstaw[144], i jeśli w przypadku braku pewnych, jasnych wypowiedzi przestrzegano przed wydawaniem przedwczesnego i pochopnego sądu (Aug., pecc. mer. 2,59), to kontekst tych wypowiedzi wskazuje, że albo mamy do czynienia z prywatnymi poglądami głoszony-

[138] Gribomont, *Ésotérisme*, 49–53.

[139] Congar, *Tradition und Traditionen*, 141–144.

[140] Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 43.

[141] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 65.

[142] Iren., haer. 3,5,1; Hippol., c. Noet. 9; 17; Novat., trin. 1; 9; 29; Cyr. Jer., cat. 5,12; Athan., ep. Adelph. 6.

[143] Jo. Chrys., hom. in 2 Cor. 13,4; b. vid. 1,1.

[144] Orig., comm. in Rom. 3,2; Hier., in Mt. 23,35.36; in Hag. 1,11; Cyr. Alex., glaph. Gen. 2,2; Thdt., eran. 1 (PG 83, 45–48).

mi w Kościele, niemającymi jednak oparcia w kościelnej Tradycji, albo też wiąże się to z wyjaśnieniem trudnych problemów, co do których Kościół się jeszcze nie wypowiedział. Jeśli Bazyli z Cezarei (fid. 1–2) pisał, że „jawnym odejściem od wiary (...) jest usuwanie tego, co napisane, lub też wprowadzanie czegoś, co napisane nie jest", to odnosił się do pojęć i opinii, „które są obce nauce Pana" (πᾶσαν ... ἀλλοτρίαν τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίασ φωνὴν καὶ ἔννοιαν)[145]. W tym samym sensie wypowiada się Grzegorz z Nyssy (anim. et res. 3,64): „Tylko w tym leży prawda, na czym spoczywa pieczęć świadectwa Pisma"[146]. Argumenty filozoficzne nie mogą dowieść prawdy tego, co jest sprzeczne z nauką Pisma. Prawa do prawdy nie może też sobie rościć interpretacja sprzeczna z innymi miejscami Pisma. Jeśli więc ojcowie słowa Pisma przeciwstawiali opiniom filozoficznym, mądrości tego świata czy osobistym preferencjom, znaczy to, że w takich przypadkach Pismo było dla nich ekwiwalentem Objawienia, stanowiącego jedyną drogę umożliwiającą pewne poznanie Boga. Jeśli poświadczone Pismem słowo Boże było przeciwstawiane myśli czysto ludzkiej, na Biblię można było rzeczywiście patrzeć jako na słowną, a nawet jedyną podstawę prawdy chrześcijańskiej.

Ekskluzywny charakter autorytetu Biblii nie odnosił się więc do pozabiblijnej Tradycji Kościoła. Wypowiedzi owe były kierowane szczególnie pod adresem problematycznych źródeł i argumentów heretyków, którzy wyprowadzali z nich nauki sprzeczne z Pismem. Mogły to być systemy filozoficzne (Hippol., c. Noet. 9), sofizmaty (Theoph. Alex., ep. pasch. 6 = Hier., ep. 96,6), partykularne tradycje (Hier., in Hag. 1,11), pisma apokryficzne (Orig., hom. in Lev. 5,9) albo rzekome proroctwa. Gdy ojcowie mieli do czynienia z takimi przypadkami, wtedy wskazywali na Pismo jako na jedyną prawdę. Często w taki sam sposób postępowali także tam, gdzie ich przeciwnicy chcieli przenieść dyskusję na obszar faktów historycznych, których interpretacja okazywała się problematyczna. Które wyznanie wiary ma większy autorytet: nicejskie czy formuła synodu w Rimini z roku 359? (Aug., c. Max. 2,14,3); czy Cecylian z Kartaginy został wyświęcony przez biskupa zaprzańcę (*traditor*)? (Aug., cath. fr. 5–6), czy w Kościołach donatystów dokonują się cuda? (Aug., cath. fr. 19,49) – w takich kwestiach sięgano po argumenty biblijne, których powagę uznawały obydwie strony.

Gdzie o wystarczalności Pisma mówiono w sensie nie ekskluzywnym, lecz pozytywnym, znaczyło to, że zawiera ono jasno sformułowane wszystkie te prawdy, w które każdy musi wyraźnie wierzyć:

[145] Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. J. Naumowicz, Kraków 1994, s. 85.

[146] Grzegorz z Nyssy, Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu, s. 47 [w: *Wybór pism*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974].

> Trzeba wiedzieć o tym, że głosząc wiarę Chrystusową, święci apostołowie o pewnych prawdach, uznanych przez nich za niezbędne, powiedzieli w sposób zrozumiały dla wszystkich, nawet dla tych, którzy wydawali się opieszałymi w badaniu Bożej wiedzy (Orig., princ. 1 praef. 3)[147].

Według Orygenesa (hom. in Lev. 5,9) w obydwu Testamentach można znaleźć wszystko, co się odnosi do Boga i co człowiek powinien wiedzieć. Augustyn (doctr. chr. 2,9,14) wyznawał: „W tym, co Pismo święte pisze wprost, zawarte jest wszystko odnośnie wiary i obyczajów, czyli nadzieja i miłość"[148]. W nawiązaniu do J 20,30 („Wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów") Augustyn (Io. ev. tr. 49,1) wyjaśnia, że ze słów i czynów Jezusa do zapisania zostało wybrane to tylko, co jest wystarczające do zbawienia wiernych (*sufficere*). W podobny sposób Cyryl Aleksandryjski (Jo 12) komentował końcowe słowa Ewangelii Jana (21,25): absolutnie nie wszystko zostało spisane, co Jezus uczynił; jednak w Piśmie znalazło się wszystko, co jest niezbędne dla zbawienia:

> Jak się wydaje, ewangeliści zapisali tylko ważniejsze rzeczy, to dzięki czemu słuchacze w szczególny sposób mogli zostać utwierdzeni w prawdziwej wierze, ażeby – pouczeni w sprawach moralności i dogmatów (παίδευσιν ἔχειν ἠθικήν τε καὶ δογματικὴν), znakomici w swej prawdziwej wierze i promieniejący różnorakimi czynami pobożności – dotarli do miasta Bożego i zjednoczyli się z Kościołem pierworodnych.

Od tego należy odróżnić owe głębsze tajemnice wiary, które apostołowie nie wszystkim powierzyli i nie wszystkie dokładnie zapisali, tak żeby tylko lepiej wykształceni wierni mogli je pojąć poprzez ustne przekazywanie[149].

Jednak również co do prawd wyraźnie poświadczonych przez Pismo i wszystkich obowiązujących ojcowie byli przekonani, że ani każdy poszczególny wierny nie mógł ich wszystkich szukać w Biblii (Cyr. Jer., cat. 5,12), ani też kontrowersji dotyczących tych prawd nie można było rozstrzygać wyłącznie na podstawie biblijnej (Tert., praescr. 15-19). Zarówno organiczne powiązanie podstawowych treści wiary znajdujących się w Biblii, jakie mamy na przykład w Symbolu (Cyr. Jer., cat. 5,12), jak też zachowanie jedności wiary w rozumieniu Pisma nie jest możliwe i pewne

---

[147] Orygenes, *O zasadach*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 1996; Iren., haer. 2,27,2; Eus., d.e. 1,8,1; Jo. Chrys., hom. in 2 Thess. 3,4.

[148] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 45. doctr. chr. 2,42,63; pecc. mer. 2,59; ep. 137,17.

[149] Basil., Spir. 66; Ps.-Dion. Areopag., e.h. 1,4; Eus., d.e. 1,8,1.

na podstawie samej Biblii, niezależnie od Kościoła (Tert., praescr. 19)[150]. W oczach ojców Kościoła istotne pytanie brzmiało następująco: w jaki sposób docieramy do poznania tego, co Pismo zawiera i rzeczywiście twierdzi?

Kiedy więc teologowie ci mówili o wystarczalności Pisma, nie znaczy to, że tym samym odrzucali przekazywaną przez tradycję świadomość wiary i kościelne Magisterium jako instancję interpretacyjną – przeciwnie, oni je zakładali. Atanazy (gent. 1) wyraźnie wykazuje nierozłączne powiązanie obydwu tych aspektów w myśli patrystycznej:

> Święte i przez Boga natchnione pisma wystarczające są do oznajmienia prawdy, istnieją jednak także liczne dzieła błogosławionych naszych nauczycieli w tym celu ułożone. A jeśli ktoś na nie natrafi, pozna z pewnością tłumaczenie pism i będzie mógł znaleźć wiedzę, po którą sięga[151].

Uchodzącą za klasyczną i miarodajną dla epoki patrystycznej formułę pewności wiary zawdzięczamy Wincentemu z Lerynu (comm. 2,1): „posługując się (...) pewną, a przy tym ogólną i prawidłową metodą, odróżnić mógłbym prawdę wiary katolickiej od błędów przewrotnych herezji"[152]. Znaleźć ją można najpierw w Piśmie, a następnie w Tradycji Kościoła katolickiego. Koniecznego powiązania obydwu tych źródeł poznania Wincenty nie rozumie w tym sensie, jakoby w Piśmie nie było niektórych treści i musiałaby je uzupełniać Tradycja. Stwierdza on całkowitą wystarczalność Pisma, odmawia mu natomiast oczywistości (comm. 2,3). Jak tego bezspornie dowodzi kontrowersyjna historia interpretacji, właściwa Pismu głębia pociąga za sobą najbardziej odmienne interpretacje i domaga się przyjęcia niezawodnego kryterium. Według Wincentego to hermeneutyczne kryterium biblijne stanowi „norma kościelnego i katolickiego rozumienia" (comm. 2,4), czyli „powaga kościelnej interpretacji" (comm. 2,2)[153].

Jeśli więc ojcowie Kościoła mówili o wystarczalności Pisma, oznaczało to zasadniczą możność znalezienia w Biblii prawd wiary koniecznych do zbawienia i jasnego poznania ich treści. Właściwym warunkiem należytego rozumienia Pisma było jednak czytanie go w Kościele oraz interpretowanie go w świetle Tradycji: „Ci, którzy pozostają poza Kościołem,

---

[150] A. Le Boulluec, *L'écriture comme norme hérésiologique dans les controverses des IIe IIIe siècles (domaine grec): idem, Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène* (EAug. Série Antiquité 178), Paris 2006, 197–211 (= G. Schöllgen, C. Scholten (red.), *Stimuli. FS E. Dassmann* [JAC.E], Münster 1966, 66–76); Eynde, *Normes*, 261–280.

[151] Atanazy z Aleksandrii, *Przeciw poganom*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2000, s. 16.

[152] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 7.

[153] *Ibidem*.

nic nie będą mogli zrozumieć z Jego (= Chrystusa) boskiego nauczania"[154]. I na odwrót: „Dusze zatem, które rodzą się w Kościele, są przez nie (= księgi Pisma) jak przez położne otaczane opieką lekarską, bo lektura Pisma przenosi na duszę całą terapię nauki" (Orig., hom. in Ex. 2,2)[155]. Właściwą zasadą poznania prawdy zawartej w ten czy inny sposób w Piśmie była więc żywa Tradycja wiary Kościoła.

Według ojców konieczna do zbawienia prawda wiary była wtedy dopiero jasno i wyraźnie zawarta w Piśmie, kiedy potwierdziła ją bezpośrednio apostolska powaga Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Gdy w sporze z donatystami problemu chrztu heretyków nie można było wyjaśnić za pomocą samego Pisma, Augustyn (Cresc. 1,39) odniósł się do praktyki Kościoła powszechnego, którego autorytet ma uzasadnienie w Piśmie:

> Mimo iż w tej kwestii nie da się przytoczyć żadnego pewnego świadectwa Pism kanonicznych, możemy jednak oprzeć się tutaj na prawdzie tych Pism w ten sposób, że będziemy uznawać to, co postanowił Kościół powszechny, za którym stoi autorytet samego Pisma. Ponieważ Pismo Święte nie może wprowadzać w błąd, każdy, kto z powodu niejasności tej kwestii boi się popełnić błąd, może zapytać Kościoła, którego powagę w pełni i jednoznacznie potwierdza Pismo Święte.

Augustyn miał tu na myśli opierający się na sukcesji apostolskiej Nauczycielski Urząd biskupów, którzy zachowują i wyjaśniają depozyt Objawienia. Ponieważ tę władzę Kościoła można niepodważalnie wykazać na podstawie Pisma, w tej zasadzie były zawarte *implicite* wszystkie prawdy wiary[156].

Również ta wypowiedź rzuca światło na patrystyczne rozumienie Tradycji. W Tradycji zawierały się niewątpliwie konkretne, ustnie przekazane przez apostołów nauki, które uzupełniały i dopełniały treść Pisma, zwłaszcza w dziedzinie liturgiczno-dyscyplinarnej. Tradycja pełniła jednak inną jeszcze funkcję: stanowiła żywą, kierowaną przez Ducha, kontynuację danego zasadniczo w apostolskim kerygmacie i przez niego nieustannie określanego, całościowego rozumienia wiary w życiu Kościoła.

---

[154] Św. Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2002, s. 114.

[155] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1984, z. 1, s. 166.

[156] Aug. cath. fr. 63. Zob. BAug 31, Paris 1968, 837–839, note complémentaire (A.C. De Veer).

C. KRYTERIUM PISMA

I. Religijny wymiar interpretacji

Sposób, w jaki ojcowie Kościoła czytali, interpretowali i stosowali w życiu Pismo, pięknie pokazuje krótki fragment homilii Orygenesa do Księgi Rodzaju. Tekst Biblii (Rdz 24) opowiada, jak sługa Abrahama, szukający żony dla jego syna Izaaka, spotkał przy studni Rebekę, a później zaprowadził ją do Izaaka. Orygenes (hom. in Gen. 10,5) wyjaśnia, że nie zamierza szczegółowo komentować tej perykopy, lecz pragnie zbudować Kościół i w mistycznych objaśnieniach (*mysticis explanationibus*) czytelnikom stawić przed oczy przykłady świętych. Opisywana tu scena – Rebeka idzie za sługą i przychodzi do Izaaka – wyraziście wskazuje na inne spotkanie: „Kościół bowiem, idąc za mową prorocką, przychodzi do Chrystusa". Wskazując na podobne spotkania Jakuba z Rachelą (Rdz 29,1–4) i Mojżesza z Seforą (Wj 2,15–22), Orygenes pyta czytelnika:

> Czy to nie skłania cię jeszcze, abyś pojął, iż słowa te wypowiedziano w sensie duchowym? Czy może sądzisz, że zawsze przypadkowo patriarchowie przychodzą do studni i nad wodą zawierają małżeństwa? Kto tak myśli, ten jest „człowiekiem zmysłowym i nie pojmuje tego, co należy do Ducha Bożego" (1 Kor 2,14). (...) Ja, idąc za Pawłem Apostołem, powiadam, że zdarzenia te mają „sens alegoryczny" (Ga 4,24), i twierdzę, że małżeństwa świętych oznaczają związek duszy ze Słowem Bożym: „Kto bowiem łączy się z Panem, jest z Nim jednym Duchem" (1 Kor 6,17). A jest rzeczą pewną, iż owo połączenie duszy ze Słowem nie może dokonać się inaczej, niż przez naukę Ksiąg Bożych, które przenośnie (*figuraliter*) zwą się „studniami". Kto do nich przychodzi i z nich pije wodę – to znaczy dzięki rozmyślaniom wydobywa z nich głębszy sens i znaczenie – ten znajdzie zaślubiny godne Boga: dusza jego bowiem łączy się z Bogiem[1].

W niewielu słowach Orygenes podaje tu zarys hermeneutyki patrystycznej. Księgi biblijne są „boskie" i napełnione Duchem; nie ma w nich

[1] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, z. 1, s. 111 n. W związku z „teologią studni" Orygenesa zob.: Th. Heither, *Schöpfen aus dem Brunnen. Ein Zugang zum Alten Testament*, Trier 1994.

nic przypadkowego, pozbawionego znaczenia. Każda interpretacja nieuwzględniająca natchnienia tekstu mija się z autentycznym jego znaczeniem i zamiast docierać do najgłębszego wymiaru słów Bożych, pozostaje na ich powierzchni. Duchowe znaczenie to nic innego jak kontynuowanie metody interpretacji, którą stosowali już autorzy Nowego Testamentu. W Starym Testamencie jest już proroczo ukazany Nowy Testament, który wypełnia i wyjaśnia jego definitywny sens, toteż Pismo jest jedną Księgą, a poszczególne jego Księgi wzajemnie się wyjaśniają. Wszelkie interpretacje dokonują się w Kościele i dla Kościoła, każde objaśnienie tekstu powinno prowadzić człowieka do Boga.

1. Pismo jako źródło i kryterium refleksji nad wiarą

> Należy wierzyć Bogu, gdy mówi o sobie, a to, co pozwala nam poznać o sobie, należy przyjąć (...) nie można o Nim myśleć inaczej niż na to pozwalają świadectwa, które On sam o sobie przekazał[2].

W tych słowach Hilary z Poitiers (trin. 4,14) sformułował program wczesnochrześcijańskiej refleksji. Jeśli przez teologię w jej pierwotnym dosłownym sensie rozumiano „mowę Boga", to w konsekwencji źródło i kryterium wszystkich chrześcijańskich wypowiedzi o Bogu musiała stanowić *theologia* wszystkich Pism Świętych: proroków Starego Testamentu, ewangelistów i apostołów, a wreszcie samego Syna objawiającego Ojca. Jako teologowie, ojcowie Kościoła chcieli zatem mówić jedynie to, co On sam o sobie powiedział: „Prawdy o Bogu musimy się wyuczyć tylko od Boga. Jego bowiem możemy poznać z Jego pomocą" (Hil., trin., 5,21)[3]. Dlatego Bóg jest nie tylko przedmiotem teologii, lecz jej właściwym podmiotem.

Orygenes (princ. 3,34) mówił o „regule pism" (*scripturarum regula*), która sama stanowiła kryterium poprawnego myślenia o wierze w Boga i Jego Syna[4]. Dla Klemensa Aleksandryjskiego (strom. 2,9,6; por. 7,95,3–8) Pismo było twórcą prawdy i źródłem autentycznej gnozy:

> Kto zaś niezachwianie wierzy w Pismo Święte, mając w nim trwałe oparcie dla swego sądu, otrzymuje, jako potwierdzenie niezaprzeczalne, głos Tego, który to Pismo dał[5].

---

[2] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005, s. 124.

[3] *Ibidem*, s. 155. Tert., an. 1,4; Hippol., c. Noet. 9; Gr. Thaum., pan. Or. 15,173; Cass., inc. 4,2; Hil., trin. 1,8; Athan., ep. Serap. 1,33; Ephr., sdf. 2,231–265; Gr. Nyss., ref. Eun. 1–2.

[4] Orig., hom. in Num. 20,3; comm. ser. in Mt. Zob. R.-C. Baud, *Les „règles" de la théologie d'Origène*: RSR 55 (1967) 161–208, 177–180.

[5] *Kobierce*, t. 2, s. 133. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin 1952, 354–359.

Grzegorz z Nyssy uważał Pismo za przewodnika rozumu i za „pewne kryterium prawdy dla każdej nauki"[6].

Augustyn podkreślał, że Biblia nie jest autoryzowaną przez Boga encyklopedią powszechną wiedzy o świecie; jej cel stanowi przede wszystkim uczenie wolnej od błędu prawdy religijnej. Przeciwstawiając się kosmologicznym spekulacjom manichejczyków, w polemicznym stylu stwierdzał:

> Nie czyta się w Ewangelii, żeby Pan powiedział: poślę wam Parakleta, który pouczy was o obiegu słońca i księżyca. Przecież pragnął uczynić nas chrześcijanami, a nie astrologami (*mathematicos*) (c. Fel. 1,10)[7].

W komentarzu do opisu stworzenia Augustyn (Gn. litt.) ponownie przeciwstawił się tendencjom posługiwania się Biblią jak podręcznikiem przyrodoznawstwa:

> Zwykle również docieka się, jak należy wierzyć zgodnie z naszymi księgami w kwestii formy i postaci nieba. Wielu bowiem dużo rozprawia na temat tych rzeczy, które mądrzejsi od nas autorzy pominęli jako niekonieczne do szczęśliwego życia (...) o kształcie nieba nasi autorzy wiedzieli to, co jest prawdą, a Duch Boży, którzy przez nich mówił, nie chciał uczyć ludzi tego, co nie przyczynia się do zbawienia[8].

Augustyn zasadniczo nie chciał się wdawać w dyskusję nad kwestią, czy Biblia może nas uczyć także prawd niereligijnych, które są związane z prawdami zbawczymi i im podporządkowane; w powyższych wypowiedziach chciał tylko zwrócić uwagę na religijny charakter najważniejszych prawd Objawienia Bożego. Biskupowi z Hippony szczególnie zależało na tym, żeby wykształconym niewierzącym nie tamować dostępu do wiary przez podawanie im, jako wiążących treści wiary, interpretacji Biblii sprzeciwiających się uważanym za pewne twierdzeniom nauk przyrodniczych. Augustyn (Gn. litt. 1,19) wykazywał nowożytną wręcz świadomość problemu, gdy odrzucał interpretacje Biblii, które wkraczały na obszar nauk przyrodniczych oraz kwestionowały to, co zostało wykazane przez „niezbite dowody"[9] i doświadczenie. Usilnie przestrzegał chrześcijan, żeby powołując się na Biblię, nie wysuwali twierdzeń z zakresu nauk przyrodniczych, sprzeciwiających się rozumowi i pewnemu doświadczeniu, gdyż w ten sposób – przytaczając Biblię na poparcie oczywistych błędów – dyskredytowa-

[6] Gr. Nyss., Eun. 1,315: (ὁ λόγος διὰ τῆς ἁγίας γραφῆς ὁδηγούμενος); 1,294 (κριτήριον ἀσφαλὲς τῆς ἀληθείας ἐπὶ παντὸς δόγματος ἡ θεοπνευστός ἐστι μαρτυρία); Eun. 1,357; anim. et res. 3,49.

[7] Św. Augustyn, *Przeciw Feliksowi* [w: *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, s. 216].

[8] Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* [w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 139].

[9] *Ibidem*, s. 128.

liby w oczach niewierzących także prawdy zbawcze, o których ona mówi. W związku z relacją pomiędzy wiarą lub egzegezą a naukami świeckimi Augustyn (Gn. litt. 1,21) wysuwał dwa postulaty: w przypadku twierdzeń naukowych uzasadnionych pewnymi argumentami obowiązkiem egzegety jest wykazanie, że absolutnie nie są one sprzeczne z Pismem Świętym. Wobec zaś jednoznacznych prawd wiary sprzecznych z tezami naukowymi egzegeta powinien, jeśli to możliwe, wykazać fałsz owych tez albo przynajmniej żywić przekonanie, że są one fałszywe. Refleksje Augustyna ograniczają się, niestety, do przypadków, w których po stronie wiary lub nauki jest jednoznaczna pewność. Sytuacja, w której całkowitej pewności nie ma ani teolog, ani naukowiec, pozostała bez wyjaśnienia. Stanowisko Augustyna jest jednak jednoznaczne. Między dwoma pewnościami nie może zachodzić sprzeczność. Autentyczna nauka nie może popaść w konflikt z autentyczną interpretacją Pisma; kompetentna egzegeza nie może kolidować z bezspornym poznaniem naukowym. Także w odniesieniu do opisu stworzenia Augustyn (Gn. litt. 12,14) był przekonany, że „prawda wiary i zdrowy rozum nie mogą być z sobą sprzeczne"[10]. W tych swoich programowych wypowiedziach dystansował się on zarówno od „gadulstwa fałszywej filozofii", jak i „fałszywego zabobonu rzekomej religii" (Gn. litt. 1,21)[11].

W przekonaniu ojców tą prawdą, dla której Biblia to źródło i podstawa, dowód i norma była więc prawda wiary[12]. Pismo otwierało im jedyny w swym rodzaju dostęp do najgłębszej istoty Boga: „Ucz się serca Boga w słowach Boga" (*disce cor Dei in verbis Dei*) – tak brzmiało wezwanie Grzegorza Wielkiego (ep. 5,36)[13], który zachęcał do codziennego rozważania Pisma, ponieważ nie jest ono niczym innym, jak listem wszechmocnego Boga do Jego stworzeń.

2. *Interpretacja Pisma jako proces duchowy*

Jak pokazuje to obrazowe określenie, Pismo było rozumiane jako narzędzie spotkania, w którym Bóg udziela się człowiekowi, a człowiek jest osobiście wzywany przez swego Stwórcę. Hieronim tak pisał: „Modlisz się – mówisz do Oblubieńca; czytasz – On do Ciebie mówi"[14]. Podobnie myślał Ambroży

[10] *Ibidem*, s. 360.

[11] *Ibidem*, s. 130.

[12] D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux – Paris 1933, 118–131.

[13] Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1945, t. 2, s. 131.

[14] Św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1952, t. 1, s. 138. Cypr., Donat. 15; Ambr., off. 1,88. Zob. N. Adkin, *Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur* (Jérôme, epist. 22,25,1): VigChr 46 (1992) 141–150.

(ep. 33 [49], 3; par. 14,68); według niego Bóg jeszcze teraz przebywa w raju i mówi do człowieka zawsze, kiedy ten czyta Pismo. Pierwszą konsekwencją przekonania, że przez pośrednictwo Pisma możemy słyszeć głos Boga, był fakt, że teolog stawał się słuchaczem otwierającym się na słowo Boga, które Biblia poświadczała i którego była pośrednikiem. Tylko w ten sposób sam Bóg był rzeczywistym podmiotem teologii, stającej się refleksją umysłu nad Bożym słowem Objawienia. Ojcowie Kościoła nie byli uczonymi egzegetami, którzy niestrudzenie mówili o źródłach, pozostawiając przy tym w duszy niezaspokojone pragnienie Boga. Rzeczywiste rozumienie Pisma nie polegało na samej znajomości faktów; dokonywało się wtedy dopiero, gdy został osiągnięty *skopos* Pisma, czyli jego najgłębszy cel, którym jest spotkanie człowieka z Bogiem.

Według Augustyna pierwszym warunkiem samego tylko dojrzenia zasadniczej treści Pisma była hermeneutyka zgodności z tekstami biblijnymi. W odróżnieniu od hołdujących hermeneutyce podejrzliwości manichejczyków, którzy do wszystkich wypowiedzi Pisma odnosili się krytycznie oraz „wydali najsurowszą wojnę autorom i redaktorom tychże ksiąg" (util. cred. 13)[15], Augustyn, idący za tą samą regułą także na obszarze literatury świeckiej, zalecał przy objaśnianiu pism danego autora, żeby iść za jego zwolennikiem, a nie za jego krytykiem. Uważał, że zwłaszcza w przypadku trudnych tekstów, adekwatne zrozumienie umożliwia tylko zasadnicza sympatia (*benevolentia*) do ich autora[16]. Na przykładzie lektury Wergiliusza Augustyn wykazywał, że jedyna droga do zrozumienia jakiegoś znakomitego autora polega nie na odrzuceniu go *a priori*, lecz na analizowaniu z miłością. Taką samą postawę należy zajmować przy czytaniu Biblii. Według ojców zrozumienie polega nie na zewnętrznej analizie tekstu, lecz na wewnętrznym utożsamieniu się z jego słowami. Atanazy (inc. 57) podkreślał, że studiowanie i rzeczywiste zrozumienie Pism wymaga zmiany życia, tak by się ono coraz bardziej upodabniało do życia biblijnych hagiografów, bo tylko wtedy możliwe będzie zrozumienie tego, co Bóg im objawił.

Tak więc interpretację Pisma można było rozumieć i przeprowadzać tylko jako proces z gruntu duchowy. Jeśli na szerokim polu patrystycznej egzegezy istniał jakiś *unanimis consensus patrum* (Vat. I, Dei Filius 2: DH 3007), polegał on niewątpliwie na tym, że żaden z ojców – komentator czy homileta, aleksandryjczyk czy antiocheńczyk, małoazjatycki prezbiter z II wieku czy rzymski biskup w V wieku – swego stosunku do Pisma nie odnalazłby w następujących programowych słowach:

[15] Św. Augustyn, *O pożytku wiary* [w: *Pisma przeciw manichejczykom*, s. 43]. A. Hoffmann, *Augustins Schrift „De utilitate credendi". Eine Analyse* (MBTh 58), Münster 1997, 68–104.

[16] Ch. Schäublin, *Augustin, „De utilitate credendi". Über das Verhältnis des Interpreten zum Text*: VigChr 43 (1989) 53–68.

> Egzegeta, jeśli chce z pożytkiem oddawać się studiom biblijnym, to w pierwszym rzędzie powinien odrzucić wszelką uprzednią opinię o nadprzyrodzonym powstaniu Pisma Świętego i powinien je tłumaczyć nie inaczej jak inne, czysto ludzkie dzieła[17].

Wczesnochrześcijańskim teologom nie do pomyślenia wydawała się egzegeza bez Pisma *Świętego*.

Autorstwo Boże uzasadniało zasadniczą wolność Pisma od błędów. Jakie hermeneutyczne konsekwencje miało patrystyczne przekonanie o bezbłędności Biblii, pokazują słowa Augustyna (c. Faust. 11,5):

> A jeśli go coś zaniepokoi, jakoby było pozbawione sensu, nie wolno mu mówić: „autor tej księgi nie podaje prawdy", ale: „albo kodeks jest niepoprawny, albo tłumacz się pomylił, albo też ty tego nie rozumiesz"[18].

Niemożliwa była podwójna prawda – Pisma i rozumu. Augustyn (Gn. litt. 9,12) podkreślał, że sprzeczności Biblii z jednoznacznymi prawdami poznanymi rozumem są tylko pozorne i egzegeza musi je rozwiązać.

Ojcowie Kościoła wprawdzie nigdy nie stworzyli teorii natchnienia Pisma[19], jednak przekonanie, że „wszystko, co mówi Pismo, to słowa Ducha Świętego" (Gr. Nyss., Eun. 3,5,13), było do tego stopnia oczywiste i powszechne, że w konsekwencji domagano się również wypraszania sobie zrozumienia Pisma u jego właściwego *auctor* (Ambr., ep. 8,1): „Przy objaśnianiu Pisma Świętego zawsze potrzebujemy pomocy Ducha Bożego" (Hier., in Mich. 1,10-15; por. ep. 120,10). Należyte rozumienie Pisma opierało się więc na duchowym pokrewieństwie natur (*Konnaturalität*), na uczestnictwie w Duchu Świętym (κοινωνία τοῦ θείου πνεύματος: Gr. Thaum., pan. Or. 15,179). Tekst natchniony przez Ducha Świętego może zrozumieć ten tylko, kto jest napełniony tym Duchem[20]. Duch, który w przeszłości dał natchnienie autorom Pisma, jest także Duchem, który teraz daje jego zrozumienie. Duch działający w hagiografach musi działać

---

[17] Breviarium Fidei 833, Poznań ³2007. Tak brzmiało potępione zdanie modernistyczne zawarte w dekrecie „Lamentabili" z 3 lipca 1907 roku, nr 12 (DH 3412). W związku z odejściem od zasad patrystycznej egzegezy, poczynając od Oświecenia, zob. M. Reiser, *Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluss der Aufklärung*: M. Mayordomo (red.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testamentes* (SBS 199), Stuttgart 1999, 65–102.

[18] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, s. 58.

[19] J. Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (HDG 1,3b), Freiburg i. Br. 1968, 9–31; A. Penna, *L'inspirazione biblica nei Padri della Chiesa*: DT 70 (1967) 393–408; K. Thraede, *Inspiration*: RAC 19 (1999), 329–365, 348–362; B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998, 237–239; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London ⁵1993, 60–64.

[20] Clem. Alex, strom. 2,7,3; Orygenes, za wzorem 1 Kor 2,16, nazywał tego Ducha także „zamysłem Chrystusowym": princ. 4,23; Jo. 1,24; 10,172, comm. in Rom. 5,10.

również w egzegetach[21]. U schyłku epoki patrystycznej Grzegorz Wielki (mor. 18,39,60) dokonał podsumowania tego przekonania:

> Słów Boga żadną miarą nie można przeniknąć bez Jego mądrości, bo jeśli ktoś nie otrzymał Ducha Bożego, w żaden sposób nie potrafi zrozumieć słów Boga.

3. Duchowe rozumienie Pisma

Ojcowie mówili o duchowym rozumieniu Pisma[22]. W odniesieniu do interpretatora równało się to rozumieniu słów Biblii w Duchu Świętym. W odniesieniu do tekstu polegało ono na ukazywaniu intencji Ducha Świętego wyrażonej w samym Piśmie: „Chcemy dotrzeć do prawdy Pisma i do jego ducha", pisał Hieronim (in Gal. 5,13). Ten właśnie zamierzony przez Ducha Świętego sens jest duchowym sensem Pisma (*sensus spiritualis*). Duchowa egzegeza ojców Kościoła była czymś więcej niż tylko niezobowiązującą, budującą medytacją nad Pismem. Celem, do którego zmierzała, było uchwycenie najgłębszej intencji Objawienia Bożego wyrażonej w słowach Pisma. Teologowie epoki patrystycznej słusznie odnosili Pawłową antytezę litery i ducha (2 Kor 3,6) nie do metody egzegezy rozróżniającej sensy dosłowny oraz duchowy i uważającej obydwa za zasadniczo uprawnione, lecz do egzegetycznego przed-rozumienia, które albo (uśmiercająca litera) czyni jałowym sens dosłowny, czyli zamysł autora-człowieka, przez to że lekceważy i wypacza zawartą w nim intencję Ducha Bożego, albo też (ożywiający Duch) szuka w słowach Pisma ukrytej w nich Bożej intencji i dopiero w jej świetle ukazuje teologiczne znaczenie sensu dosłownego oraz historycznego[23]. Duchowe rozumienie Pisma polegało zasadniczo na tym, żeby biblijnego tekstu nie czytać jako dokumentu, którego pochodzenie i treść można poznać wyłącznie w ludzkich kategoriach. Wyjść poza wstępne rozumienie, dosięgnąć głębi, która się ukrywa pod powierzchnią, odkryć tajemnicze centrum, wokół którego wszystko się układa – taka była intencja duchowej interpretacji Pisma. Hieronim (in Gal. 1,11/12) ostrzegał przed „wielkim niebezpieczeństwem polegającym na tym, że opaczna interpretacja mogłaby z Ewangelii Chry-

[21] Orig., hom. in Ex. 4,5; hom. in Ez. 2,2; comm. ser. in Mt. 40; Gr. Thaum., pan. Or. 15,179; Jo Chr., hom. in Gen. 21,1; Hier., in Os., prol.

[22] H. de Lubac, *Typologie, Allegorese, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (ThRom 23), Freiburg i. Br. 1999, 7-92; I. de la Potterie, *Die Lesung der Heiligen Schrift „im Geist". Ist die patristische Weise der Bibellesung heute möglich?*: IKaZ 3 (1986) 209–224.

[23] L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (SPMed 9), Mailand 1978, 194–201.

stusa zrobić Ewangelię człowieka", i wyraźnie ukazywał następstwa wadliwej hermeneutyki:

> Marcjon i Bazylides, jak też pozostali przedstawiciele heretyckiej zarazy, nie mają Ewangelii Boga, ponieważ nie mają Ducha Świętego, bez którego głoszona Ewangelia staje się przesłaniem czysto ludzkim. My zaś jesteśmy przekonani, że Ewangelia zawiera się nie w samych słowach Pisma, lecz w znaczeniu ich treści; znajduje się nie na powierzchni, lecz w wewnętrznym rdzeniu; nie w liściach wypowiadanych zdań, lecz w korzeniu myśli.

Teza o kierowanym przez Ducha rozumieniu Pisma pochodzącego od Ducha oczywiście nie mogła prowadzić do wyników, które dałyby się w całości zobiektywizować i dowolnie odtwarzać. Z racji metodologicznych Ducha nie można było przyjąć jako zasadę interpretacji. W dyskusji nad odpowiednią metodą teologii, przeciwstawiając się racjonalistycznej intencji ich przeciwnika Eunomiusza, Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjanzu nawoływali, żeby – przez traktowanie Boga jak każdego innego przedmiotu nauk – nie zamieniać θεολογία na τεχνολογία ani na φυσιολογία[24]. Postulowany przez nich szacunek dla niezgłębionej tajemnicy Boga dotyczył także obchodzenia się z Pismem: nie należy traktować go i analizować jako zwykłego tekstualnego materiału; należy się w nie wsłuchiwać, ażeby uchwycić dynamizm i głębię jego słów oraz dosłyszeć w nim głos samego Boga.

4. Aktualizacja słów Pisma jako cel interpretacji

W odróżnieniu od historyczno-krytycznej metody stosowanej w egzegezie nowożytnej, celem patrystycznej interpretacji Pisma było nie objaśnienie biblijnego tekstu jako słowa ludzkiego, w jego historycznym kontekście, lecz uczynienie go zrozumiałym jako słowo Boże określające egzystencję wierzących w Kościele. Historyczno-krytyczna metoda interpretacji przez naświetlanie historycznych wymiarów tekstów biblijnych potrafi wprawdzie dokładniej je analizować i ukazywać większe ich zróżnicowanie, jednak z samej swej natury nie może znaleźć drogi prowadzącej od przeszłości do teraźniejszości ani ukazywać zawartych w nich aktualnych postulatów. Egzegeza ojców nie dysponowała zazwyczaj instrumentami, za pomocą których mogłaby omawiać teksty biblijne przez ukazywanie miejsca ich genezy i wyjaśniać przez odniesienie ich do historycznego kontekstu. Tego, o czym mówią teksty, a więc wydarzeń i osób nie chciała pozostawiać w przeszłości, lecz starała się ujmować je jako słowo Boże

[24] Gr. Nyss., Eun. 3,8,4; hom. in Cant. 11 (FC 16/3, 610–612); Gr. Naz., or. 27,2; 29,15.21; 31,18.

skierowane do aktualnej rzeczywistości i wyjaśniać je ówczesnemu człowiekowi. Znaczenie pojedynczych tekstów ojcowie pragnęli interpretować w kontekście globalnego rozumienia wiary i z przeznaczeniem dla współczesnego im odbiorcy[25].

Z celem tym wiązały się i były mu w sposób jasny przyporządkowane konkretne metody interpretacji. Zróżnicowane instrumentarium egzegetyczne ojców Kościoła – parafraza, ilustrowanie przykładami, typologia, alegoreza, tropologia, anagogia i egzegeza prozopologiczna – wszystko to były tylko różnego rodzaju drogi, stosowane zgodnie z motywem, adresatami i jakością tekstu biblijnego, prowadzące do jednego i tego samego celu, którym było ich aktualizujące objaśnianie. W rozumieniu ojców aktualizacja ta nie polegała na manipulowaniu biblijnymi tekstami przez nadawanie im obcych treści, niezgodnych z pierwotnym znaczeniem danej wypowiedzi. Celem tej aktualizującej egzegezy było – zgodne z różnorakim świadectwem pism biblijnych – doprowadzanie linii zbawczego działania Boga aż do chwili obecnej i umożliwienie nam (*pro nobis*) także dzisiaj (*hodie*) doświadczania tego, co Bóg dokonał w przeszłości.

Jako przykład tego ukierunkowania patrystycznej egzegezy może służyć interpretacja kazania Jezusa w synagodze nazaretańskiej (Łk 4,14–20). Orygenes (hom. in Lc. 32) ani nie daje historycznego wyjaśnienia ówczesnych zwyczajów synagogalnej liturgii, ani też – wzorem podejrzliwej krytyki – nie stawia krytycznych pytań: czy Jezus rzeczywiście wziął do rąk zwój Pisma? czy rzeczywiście objaśniał tekst Izajasza przez odniesienie do siebie? czy rzeczywiście uważał siebie za wypełnienie Starego Testamentu? a może mamy tu do czynienia z retrospektywną projekcją idei późniejszego Kościoła, który znaczenie paschalnego Jezusa chciał ukazywać już w Jego ziemskim życiu? Zamiast tego interpretacja patrystyczna zmierzała do aktualizacji tej perykopy: Chrystus uczył „nie tylko wówczas (...) lecz i dziś"; „nie tylko tutaj, lecz również na innych zgromadzeniach, na całym świecie"; mogli Go słyszeć „nie tylko tamci, lecz także ty sam" (Orig., hom. in Lc. 32,2). W związku z końcowym wezwaniem, żeby słowa: „oczy wszystkich były w Nim utkwione" odnosić także do słuchaczy Ewangelii zbierających się obecnie na celebracji liturgicznej, Orygenes (hom. in Lc. 32,6)[26] raz jeszcze pokazuje, do jakiego stopnia spotkanie z Chrystusem stanowi cel egzegezy patrystycz-

[25] B. Studer, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift*: REAug 42 (1996) 71–95 (= *idem*, *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche* [StAns 127], Rom 1999, 97–127); *idem*, *L'esegesi patristica, un incontro con Cristo. Osservazioni sull'esegesi dei Padri latini*: Aug 40 (2000) 321–344.

[26] Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 121 i 123.

nej, a Kościół, liturgia zwłaszcza[27], jest właściwym obszarem rozumienia słowa Bożego.

II. Pismo w praktycznym zastosowaniu i systematycznej interpretacji

Wprawdzie chrześcijaństwo nie jest religią Księgi, lecz w całości zostało zbudowane na osobie wcielonego Słowa Boga, jednak źródłem Jego poznania – abstrahując od ustnej Tradycji apostolskiej – był najpierw Stary Testament, a następnie stopniowo powstające dokumenty nowotestamentalne. Na podstawowe znaczenie Pisma Świętego w życiu wczesnego Kościoła wskazują słowa, w których Hieronim (in Jes., prol.) zawarł jego niezachwiane przekonanie w formule mającej ponadczasową wartość: „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa" (*ignorantia scripturarum ignorantia Christi est*). W pierwszych wiekach kształtowanie się chrześcijańskiej samoświadomości dokonywało się przede wszystkim przez czytanie Pisma i jego interpretację. I to właśnie stanowiło istotną treść wczesnochrześcijańskiej teologii, szczególnie na przełomie IV i V stulecia. Teologia ojców była w przeważającej mierze egzegezą. Ojcowie Kościoła byli niestrudzonymi interpretatorami Pisma Świętego, *divinorum librorum catholici tractatores* (Aug., lib. arb. 3,59; trin. 2,2)[28]. W konsekwencji aż do późnego średniowiecza teologię można było określać mianem *sacra scriptura* lub *sacra pagina*[29]. Teologia patrystyczna miała ukierunkowanie egzegetyczne i na odwrót, egzegeza posiadała głęboki wymiar teologiczny.

Interpretacja ta dokonywała się w homiliach, komentarzach, scholionach, kwestiach, zbiorach świadectw i *catenae*. Także jednak poza tymi dziełami, bezpośrednio odnoszącymi się do Pisma, Biblia stanowiła

[27] B. Studer, *Liturgy and the Fathers*: A.J. Chupungo (red.), *Handbook for Liturgical Studies* I, Collegeville – Minn. 1977, 53–79, 63–69; P. McGoldrick, *Liturgy: The Context of Patristic Exegesis*: Th. Finan, V. Twomey (red.), *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit, Patristic Hermeneutics, Proceedings of the Second Patristic Conference at Maynooth 1993*, Cambridge 1995, 27–37; Ch. Markschies, *Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift*: P. Gemeinhardt, U. Kühneweg (red.), *Patristica et Oecumenica. FS W.A. Bienert* (MThSt 85), Marburg 2004, 77–88; A. Gerhards, *Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien*: G. Schöllgen, C. Scholten (red.), *Stimuli. FS E. Dassmann* (JAC.E 23), Münster 1996, 177–190; J.A. Lamb, *The Place of the Bible in the Liturgy*: P.R. Ackroyd, C. Evans (red.), *The Cambridge History of the Bible* I, Cambridge 1970, 563–586.

[28] Studer, *Schola christiana*, 26–30.

[29] J. Beumer, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation*: Schol. 16 (1941) 24–52.

główny punkt odniesienia dla teologów patrystycznych; ich listy i traktaty nieustannie krążyły wokół tekstów biblijnych i pełno w nich było cytatów z Pisma Świętego. Teologia ojców pozostawała w stałym związku z pierwotnym wydarzeniem Słowa Bożego. W pierwszych wiekach słowa, obrazy, sceny i postacie biblijne wyznaczały językowe i myślowe ramy wszystkich niemal aspektów życia kościelnego i nadawały im odpowiedni wyraz. Dogmat i moralność, duchowość i liturgia, sztuka i katecheza były głęboko zakorzenione w Piśmie[30]. Konieczne jest więc odróżnienie posługiwania się Pismem w szerszym znaczeniu od jego interpretacji w ścisłym znaczeniu tego słowa.

1. Egzegeza dogmatyczna i dowody z Pisma

Nawiązując do praktyki autorów nowotestamentalnych i do tradycji rabinistycznej, ojcowie w drugim stuleciu posługiwali się dowodami z Pisma. W dialogu z judaizmem, za pomocą starotestamentowych *testimonia* wykazywano, w jaki sposób obietnice Starego Przymierza spełniły się w Chrystusie i w Jego Kościele[31]. W walce z gnostykami Ireneusz (haer. 3–5), uwzględniając także pisma apostolskie, przeprowadził obszerny dowód skrypturystyczny (*ostensio ex scripturis*); myśleniu mitycznemu zamierzał przeciwstawić pewność faktów historycznych, a arbitralnym interpretacjom Biblii – egzegezę „przy każdej wypowiedzi wskazującą, do którego szczególnego aspektu zbawczego planu Pana się odnosi" (haer. 4,33,15).

Wczesnochrześcijańscy teologowie niejednokrotnie mogli się odnieść do dostępnych im zbiorów świadectw, które – bez pochodzącego od kompilatora komentarza – zawierały systematycznie ułożone i dotyczące różnych tematów hasła lub cytaty i fragmenty, przede wszystkim ze Starego Testamentu[32]. Ich pogańskim odpowiednikiem były doksografie używane

[30] J. Den Boeft, M.L. Van Poll (red.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (SVigChr 44), Leiden 1999; R.L. Wilken, *Der Geist der frühen Christentums*, Darmstadt 2004, 51–69; C. Mondésert (red.), *Le monde grec ancien et la Bible* (BiToTe 1), Paris 1984; J. Fontaine, Ch. Pietri (wyd.), *Le monde latin et la Bible* (BiToTe 2), Paris 1985.

[31] Just., dial. Zob. P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (EtB), Paris 1964; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* NT.S 56), Leiden 1986.

[32] M. Kamptner, *Testimoniensammlung*: LACL (²2002) 673 n.; H. Chadwick, *Florilegium*: RAC 7 (1969) 1131–1160, 1146–1149; P. Prigent, *Les testimonia dans le Christianisme primitif*, Paris 1961; E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo. I. Testimonia: idem, La Bibbia nell'Antichità christiana* I, Bologna 1993, 199–224; J. Daniélou, *Les origines du Christianisme latin*, Paris 1991 (= 1978), 217–239; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, Eugene/Oreg. (= London 1954), 275–277.

w szkołach filozoficznych. Zgodnie z celem tych zbiorów wybrane teksty bywały modyfikowane, na przykład w polemice antyżydowskiej dla ułatwienia ich odniesienia do Chrystusa – co można już uważać za wczesnochrześcijańską formę interpretowania Pisma.

Bardziej rozwiniętą postać dowodu skrypturystycznego stanowiła w IV i V wieku „egzegeza dogmatyczna"[33]. W trynitarno-chrystologicznych kontrowersjach tamtych czasów teologowie analizowali i omawiali poszczególne fragmenty Pisma, ażeby, z jednej strony, wykazać zgodność nauki uważanej za wiarę Kościoła ze świadectwem proroków i apostołów, a z drugiej – pozbawić dogmatycznej siły dowodowej fragmenty Pisma przytaczane na poparcie przeciwnych poglądów. W odróżnieniu od interpretacji Pisma rozumianej w ścisłym tego słowa znaczeniu, która w formie komentarzy lub *Quaestiones et responsiones* zajmowała się problemami narzucanymi przez sam tekst biblijny, droga egzegezy dogmatycznej prowadziła w odwrotnym kierunku: od problemów teologicznych szła do słów Pisma, szukając w nich konkretnego ich rozwiązania. Zainteresowanym dowodami skrypturystycznymi ta poszukiwana przez nich odpowiedź służyła zasadniczo upewnieniu się co do słuszności posiadanego już przekonania wiary. Kto natomiast go nie podzielał, ten z pomocą dowodu skrypturystycznego mógł się przekonać, że kwestionowany przez niego pogląd ma uzasadnienie w Biblii. Dowód ten nie pełnił więc funkcji heurystycznej, polegającej na szukaniu dopiero prawd wiary w Piśmie. Wczesnochrześcijańscy teologowie wychodzili tu raczej z żywej świadomości Kościoła, z jego tradycji; pragnęli ją wyjaśnić i potwierdzić za pomocą konkretnych tekstów Pisma.

Każdy spór dogmatyczny w pierwszych wiekach miał „własne" teksty biblijne, których interpretacja była przedmiotem ostrych kontrowersji. Arianie na przykład powoływali się na Prz 8,22 (LXX) „Pan mnie stworzył (ἔκτισεν με) jako początek dróg swoich, przed dziełami swymi, od pradawna", żeby w słowach personifikowanej Mądrości znaleźć potwier-

[33] M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione teologica della sacra Scrittura in età patristica*: Orph. N.S. 2 (1981) 301–319 (= *idem*, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, 113–127); *idem*, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (SEAug 23), Roma 1985, 109–230; R.P.C. Hanson, *The search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, 824–849; F. Young, *Exegetical Method and Scriptural Proof. The Bibel in Doctrinal Debate*: StPatr 19 (1989) 291–304; *idem*, *The Art of Performance: Towards a Theology of Holy Scripture*, London 1990, 111–133; F. Cocchini, *Aspetti dell'utilizzazione della Bibbia nel V secolo*: A. Pollastri, F. Cocchini, *Bibbia e storia nel cristianismo latino*, Roma 1988, 97–232, 146–169; A.-M. La Bonnardière, *Bible et polémique*: tenże (red.), *Saint Augustin et la Bible* (BiToTe 3), Paris 1986, 329–352; Ch. Markschies, *Altchristliche Christologie und Neues Testament. Beobachtungen zur Bibelhermeneutik des Ambrosius von Mailand*: Ch. Landmesser (red.), *Christus als die Mitte der Schrift. FS O. Hofius* (BZNW 86), Tübingen 1997, 875–905.

dzenie stworzoności Logosu; Atanazy (c. Ar. 1,53; 2,18.44–50; decr. 14) natomiast i inni nicejscy teologowie w odpowiedzi na to, posługiwali się bardziej zróżnicowaną egzegezą, która – uwzględniając czas, osobę i motyw – słowa te przypisywała wcielonemu Synowi Bożemu[34]. Przekonanie o preegzystencji Syna, zdaniem Atanazego (decr. 21; 26), potwierdzały także słowa psalmów: „z łona jutrzenki jak rosę Cię zrodziłem" (Ps 110,3) i „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem" (2,7). Gdy arianie wskazywali na słowa Chrystusa „Ojciec większy jest ode Mnie" (J 14,28), Atanazy (decr. 21; 26) ze swej strony nie tylko powoływał się na J 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy", ale jednocześnie wyjaśniał, jak przytoczony cytat należy rozumieć zgodnie z wiarą[35]. Gdy duchoburcy powołali się na Am 4,13: „On to jest, który tworzy góry i stwarza wichry/Ducha (κτίζων πνεῦμα) i ludziom przyrzeka swego Chrystusa", teologowie ortodoksyjni stanęli najpierw wobec dylematu, ponieważ nie chcieli stracić z powodu tego wersetu żadnego starotestamentowego świadectwa o Chrystusie. Atanazy (ep. Serap. 1,2–3) zarzucił duchoburcom niekonsekwencję: wprawdzie Prz 8,22 wyjaśniali w sensie ortodoksyjnym, to jednak nie chcieli tak samo interpretować Am 4,13. Po dokonaniu obszernej analizy biblijnego języka Atanazemu udało się udowodnić, że termin *pneuma* bez dokładniejszego określenia lub bez rodzajnika znaczy „wiatr", kiedy natomiast jest odnoszony do Ducha Bożego, wtedy zawsze otrzymuje bliższe określenia: Duch Boży, Duch Prawdy itp[36].

W jakiej mierze siła dowodowa takich słów Pisma często zależała od ich przekładu, pokazuje kontrowersja dotycząca grzechu pierworodnego. Gdy Pelagiusz odrzucił jego istnienie, wtedy Augustyn powołał się na swoje rozumienie Rz 5,12, ażeby naświetlić następstwa grzechu Adama dla całej ludzkości. Grecki tekst mówił, że „śmierć przeszła na całą ludzkość, gdyż (ἐφ' ᾧ) wszyscy zgrzeszyli", natomiast – tak jak rozumiał je Augustyn – sformułowanie łacińskie *in quo omnes peccaverunt* potwierdzało, że już „w Adamie" wszyscy ludzie podlegali skutkom grzechu pierworodnego[37].

---

[34] A. Meredith, *Prov 8,22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse*: Ch. Kannengiesser (red.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (ThH 27), Paris 1974, 349–357; M. Simonetti, *Sull'interpretazione patristica di proverbi 8,22*: *idem*, *Studi sull'Arianesimo* (VSen 5), Rome 1965, 9–87.

[35] M. Simonetti, *Giovanni 14,28 nella controversia ariana*: P. Grenfield, J.A. Jungmann (red.), *Kyriakon. FS J. Quasten* I, Münster 1970, 151–161; T.E. Pollard, *The Exegesis of John X,30 in the Early Trinitarian Controversies*: NTS 3 (1957) 324–349.

[36] H.R. Smythe, *The Interpretation of Amos 4,13 in Athanasius and Didymus*: JThS N. S. 1 (1950) 158–168.

[37] Aug., pecc. mer. 1,10,11.19; nupt. et conc. 2,15; c. Iul. 6,75. Zob. G. Bonner, *Augustine on Romans 5,12* I: StEv 5 (TU 103) (1968) 242–247; S. Lyonnet, *Rom 5,12 chez Saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel: L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* I, Paris 1963, 327–339.

Gdyby nawet Augustyn miał pełną świadomość problemów związanych z przekładem, wtedy zrezygnowałby pewnie z Rz 5,12 jako dowodu skrypturystycznego, wcale nie musiałby jednak poddać gruntownej rewizji swej teologii grzechu pierworodnego. Miała ona bowiem znacznie pełniejsze uzasadnienie biblijne, a poza tym była mocno zakorzeniona w świadomości wiary całego Kościoła; wskazywała na to praktyka chrztu niemowląt i powszechny konsens ojców (c. Iul. 1,31–32).

Podobnie jak przyjmowana przez Augustyna doktryna grzechu pierworodnego nie zależała od Rz 5,12, tak też ariańskie i duchoburcze rozumienie stworzoności Logosu i Pneumy nie zależało od tego, co w Prz 8,22 lub w Am 4,13 można było przeczytać o boskiej czynności stwarzania. Mimo że takie teksty Pisma mogły odgrywać dużą rolę w kontrowersjach, to jednak stanowiły one tylko dodatkowe potwierdzenie przekonań, które opierały się na szerszych podstawach i wywodziły się z innych źródeł – po części teologicznych, a po części filozoficznych. Kontrowersyjne interpretacje niektórych tekstów Pisma były przede wszystkim wynikiem nie tyle odmiennych metod egzegetycznych, ile różnych założeń i przesłanek teologicznych.

Mimo wszystko nie należy umniejszać znaczenia dowodu skrypturystycznego dla wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą. Pragnienie potwierdzenia własnego poglądu teologicznego argumentami tekstów biblijnych w ich dosłownym brzmieniu, nie było w pierwszym rzędzie wyrazem chęci dyskutanta, aby wzbogacić dodatkową bronią arsenał argumentów przytaczanych w polemice z przeciwnikiem. Dowód skrypturystyczny służył przede wszystkim umocnieniu własnych przekonań; zgodność ze słowami Pisma stanowiła gwarancję ich słuszności.

2. *Komentarze i homilie*

a) Recepcja pogańskich metod interpretacji

Niezależnie od powoływania się na konkretne miejsca w Piśmie, dokonywano również systematycznego objaśniania całych biblijnych ksiąg lub perykop. Początków tego należy szukać w liturgii: za wzorem praktyki synagogalnej po przeczytaniu danego fragmentu Pisma objaśniano go[38]. Jako pierwsi pisma Nowego Testamentu zaczęli komentować gnostycy (Heracl., comm. in Io.). W ich ślady szybko poszli również autorzy kościelni, któ-

[38] M. Sachot, *Homilie*: RAC 16 (1994) 148–175; H.J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*: idem, *„Manna in deserto". Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter* (Edition Cardo 92), Köln 2002, 295–314.

rzy, stosując metody egzegetyczne przy wyjaśnianiu Pisma, zaczęli się posługiwać gatunkiem literackim komentarza[39].

Podczas gdy w komentarzu tekst objaśniano z reguły zdanie po zdaniu, niczego nie pomijając, w innym gatunku egzegetycznym, zwanym komentarzem problemowym, koncentrowano się na trudniejszych fragmentach, wymagajacych dokładnego objaśnienia. Już w starożytności przy objaśnianiu Homera posługiwano się *quaestiones et responsiones*/ προβλήματα καὶ λύσεις[40]. Ta forma odpowiadała szczególnie celom apologetycznym; na zarzuty pogan, dotyczące na przykład genealogii Jezusa lub opisów Zmartwychwstania, dawano odpowiedzi chrześcijańskie mające charakter egzegetyczny. Poza tym gatunek ten, zwłaszcza w IV wieku, służył ogólnemu pogłębianiu rozumienia Pisma.

Zarówno w objaśnieniach homiletycznych, jak też w komentarzach, teologowie chrześcijańscy posługiwali się metodami egzegezy starożytnej, które poznawali i stosowali najczęściej przy uczeniu się gramatyki oraz retoryki w szkołach pogańskich. W centrum znajdowało się tu oczywiście komentowanie wielkich klasyków[41]. Praktyka komentarza nie ograniczała się jednak absolutnie do nauczania szkolnego. Poczynając od epoki hellenistycznej, cała niemal działalność naukowa polegała na komentowaniu autorów klasycznych[42].

Odnosiło się to szczególnie do filozofii greckiej, która od I wieku przed Chrystusem, w następstwie upadku – w wyniku zniszczeń dokonanych przez Sullę – szkół ateńskich, opierających się głównie na nauczaniu ust-

---

[39] Th. Führer, *Kommentar*: LACK (²2002) 437–439; W. Geerlings, *Die lateinisch-patristischen Kommentare*: W. Geerlings, Ch. Schulze (red.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden 2002, 1–14; Studer, *Schola christiana*, 130 n, 204–208.

[40] Studer, *Schola christiana*, 128 n., 201–203; A. Volgers, C. Zamagni (red.), *Erotapokriseis. Early Christian Questions-and-Answer Literature in Context* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37), Leuven – Paris 2004; H. Dörrie, H. Dörries, *Erotapokriseis*: RAC 6 (1966) 342–370; C. Curti, *Quaestiones et responsiones*: EECh II (1992) 727 n.

[41] Studer, *Schola christiana*, 131–135; Ch. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*: J. van Oort, U. Wickert (red.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 148–173; *idem*, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theoph. 23), Bonn 1974; *idem*, *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics*: Ch. Kannengiesser (red.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* I, Leiden – Boston 2004, 149–163; B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (SBA 18), Basel 1987; H.-I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977, 510–516; *idem*, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn ²1995, 3–23; M. Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos"*, Freiburg i. Br. 1997, 54–83.

[42] H. Schreckenberg, *Exegese* I (poganie, Grecy i Rzymianie): RAC 6 (1966) 1174–1194; A. Viciano, *Retórica, gramática y dogma en la técnica hermenéutica de la antigüedad clásica*:: G. Aranda i in. (red.), *Bibia, exegesis y cultura. Estudios en honor del Prof. Jose Maria Casciaro*, Pamplona 1994, 101–118.

nym, przybrała formę egzegezy tekstów pozostawionych przez założycieli tych szkół: Platona, Arystotelesa, Chryzypa i Epikura[43]. Metoda naukowego uprawiania filozofii polegała na coraz bardziej wnikliwej interpretacji odpowiadających danej szkole tekstów, zmierzającej do zdobywania mądrości. Z tego względu filozof nie był samotnym myślicielem, który przez swe spekulatywne myślenie tworzył nowe idee. Był on raczej ogniwem jednej z tradycji umysłowych. Prawda zasadza się na autorytecie tej tradycji i szukać jej należy w pismach tych, którzy są źródłem przekazywanej wiedzy.

Rozwój chrześcijańskiej egzegezy w pierwszych wiekach był więc całkowicie zgodny z nurtem ówczesnej kultury – kultury słowa – polegającej na krzewieniu wiedzy w poszczególnych dyscyplinach naukowych przez lekturę i interpretowanie tekstów klasycznych. Właściwa wiedza – takie było umacniane przez antyczną *pietas* przekonanie – opierała się głównie na starannym zachowywaniu i przyswajaniu sobie tego, co poznali i powiedzieli słynni myśliciele minionych wieków. Dlatego zgłębianie pisanej spuścizny twórców szkół, stały kontakt z ich tekstami kształtowały całe życie umysłowe. Chrześcijanie mogli się bez większych trudności identyfikować z literackim charakterem owego ideału uczenia się, polegającego na gruntownym poznawaniu tektów (*lectio et disputatio*): Kościół uchodził w ich oczach za *schola Christi*, w której była czytana i objaśniana „księga nad księgami" – przede wszystkim w liturgii, także jednak w chrześcijańskich „akademiach"[44].

Mimo że w rozumieniu chrześcijan Biblia, z racji jej natchnionego charakteru, była Księgą szczególnej, niezrównanej jakości, to jednak Bóg posłużył się ludzkimi słowami hagiografów, w następstwie czego Pismo Święte uważano także za dzieło literackie[45] i w konsekwencji dla jego zrozumienia można było się posługiwać tym samym instrumentarium, które zostało wypracowane do interpretowsania autorów pogańskich. Teologowie czytali więc Biblię w podobny sposób, jak za swych młodych lat czy-

[43] P. Hadot, *Théologie, Exégèse, Révélation, Écriture dans la Philosophie grecque*: M. Tardieu (red.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 13–34; I. Hadot, *Der fortlaufende philosophische Kommentar in der Antike*: W. Geerlings, C. Schulze (red.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter* 183–199; H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung* I, Stuttgart 1990, nr 47–50.

[44] Studer, *Schola christiana*, 29, 315; *idem*, *Die Kirche als Schule des Herrn bei Augustinus von Hippo*: G. Schöllgen, C. Scholten (red.), *Stimuli. FS E. Dassmann* (JAC.E 23), Münster 1996, 485–498 (*idem* = *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche* [StAns 127], Rom 1999, 199–222; *idem*, *Die Schola Christi in der Regel des heiligen Benedikt*: *ibidem*, 223–243; C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*: JAC 38 (1995) 16–37, 25–29; R.M. Grant, *Theological education at Alexandria*: B.A. Pearson, J.E. Goehring (red.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1997, 121–149.

[45] D. Dormeyer, *Literarische Aspekte der Bibel*: L.J. Engels, H. Hofmann (red.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 4, Wiesbaden 1997, 121–149.

tali w szkołach klasyków. Chrześcijańska egzegeza niewątpliwie zawdzięczała recepcji pogańskich technik interpretacyjnych to, że nie dokonywano jej w sposób niekontrolowany i arbitralny, że w odczytywaniu tekstów nabyła dużej pewności i mogła się stać autentyczną *scripturarum ars* (Hier., ep. 53,7), która w rozumieniu starożytnych miała konkretny przedmiot, odpowiednie metody i określony cel, tak że można było się jej nauczyć i uczyć innych.

b) Technika komentarza

Technika interpretacyjna zdobywana w obrębie nauki gramatyki w epoce cesarskiej polegała w dużej mierze na stosowaniu idealnie opracowanego modelu *lectio/*ἀναγνωστικόν, *emendatio/*διορθωτικόν, *explanatio/* ἐξηγητικόν, *iudicium/*κριτικόν. System ten obejmował istotne aspekty interpretacji każego tekstu, co nie znaczy, że w scholionach i komentarzach zawsze stosowano wszystkie te zabiegi i w takiej właśnie kolejności. Po głośnej lekturze i odpowiedzi na pytania dotyczące oddzielania sylab lub interpunkcji następowało krytyczne wyjaśnianie wariantów tekstu. Następny krok polegał na formalnym i materialnym objaśnieniu tekstu w filologicznym sensie tej czynności. Obejmowała ona zarówno objaśnienie wyrażeń i formy (*interpretatio verborum*), jak również wyjaśnienie tego, o czym mówił tekst (*cognitio historiarum*: Cic., de orat. 1,187). Wyjaśnienia formalne dotyczyły terminologii, gramatyki i stylu. Po jego zakończeniu przechodzono do wyjaśniania kwestii merytorycznych dotyczących bądź nieznanych jeszcze realiów, bądź wymagających dokładniejszego zrozumienia myśli. Tutaj powszechnie posługiwano się wiedzą zawartą w *Enkyklios paideia*. Na zakończenie gramatyk oceniał przede wszystkim estetyczno-moralną wartość wyjaśnianego tekstu.

Mimo że wczesnochrześcijańska interpretacja Pisma bardzo wiele zawdzięczała starożytnym technikom komentarza, to jednak różniła się od nich wyraźnie w kwestii istotnego celu ogółu czynności interpretacyjnych gramatyka. Dla biblijnego egzegety najważniejsza była treść danej wypowiedzi, mniej natomiast interesował się formalną stroną tekstu. Na pierwszym miejscu zdecydowanie stawiał nie *verba*, lecz *res*.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że pomijano całkowicie ocenę literackiej jakości Pisma Świętego. Twórcę psalmów Dawida stawiano na tym samym poziomie, co wielkich liryków Grecji i Rzymu (Hier., ep. 53,17). Piękno języka hagiografów stawiano za wzór także poganom (Orig., Cels. 7,59; Ambr., ep. 8,1; Aug., doctr. chr. 4,6,9–1126). Wartość Pisma nie ograniczała się absolutnie do samego jego pożytku; *prodesse* łączyło się z *delectare*. Cel ten Pismo osiągało zwłaszcza przez właściwy przypowieściom, ukryty sposób mówienia o rzeczywistości, który wedle pojęć starożytnych czy-

telnikowi sprawiał większą przyjemność niż wypowiedź bezpośrednia[46]. Zdaniem Augustyna (doctr. chr. 2,6,7) eklezjologiczna interpretacja obrazowego języka *Pieśni nad Pieśniami* miała daleko większy powab niż lektura traktatu *De ecclesia*. Boga – właściwego autora Pisma – uważano za doskonałego mówcę (*orator sapiens*), ponieważ w pełni odpowiadał ideałom retoryki i swoim myślom nadawał optymalną formę zewnętrzną, posługując się różnym stylem, odpowiednio do sytuacji i adresatów: podniosłym lub prostym, bezpośrednim lub zawoalowanym, jednocześnie przynoszącym korzyść i budującym (Aug., en. Ps. 146,15; doctr. chr. 4,6,9).

III. Podstawy hermeneutyczne

1. *Relacje między prawdą Bożą i ludzkim sformułowaniem*

Z przekonania wierzącego, że właściwym autorem Pisma jest Bóg, który w przekazywaniu swej prawdy posługuje się hagiografem człowiekiem, rodziło się pytanie, jak te dwie wielkości mają się do siebie. Przy wyjaśnianiu tego problemu można było się odnieść do zasad, które zostały wypracowane w dyskusjach nad metodami egzegezy filozoficznej[47]. Podczas gdy gramatyk komentujący danego autora zmierzał do odkrycia intencji jego wypowiedzi (διάνοια/*sententia*), w egzegezie filozoficznej celem było coś więcej jeszcze – sam problem prawdy. Diogenes Laertios (vit. phil. 3,65) tak opisuje postępowanie metodyczne:

> Przy objaśnianiu doktryny (tutaj: Platona) obowiązują następujące reguły: Najpierw należy wyjaśnić sens danego słowa i znaczenie każdego miejsca; następnie trzeba wskazać zasadniczą intencję: czy wszystko to należy rozumieć w sensie właściwym, czy też przenośnym; czy dana wypowiedź służy wsparciu twierdzeń autora, czy odrzuceniu twierdzeń partnera dialogu. Wreszcie – czy wypowiedź autora uważa się za słuszną.

Egzegeza filozoficzna zmierzała więc najpierw do odkrycia intencji wypowiedzi w danym tekście, a następnie do jej krytycznej oceny w świe-

[46] B. Studer, *„Delectare et prodesse", ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus*: A. Zumkeller (red.), *Signum Pietatis. FS C. Mayer* (Cass. 40), Würzburg 1989, 497–513; *idem*, *„Delectare et prodesse". Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese: Mémorial J. Gribomont* (SEA 27), Rom 1988, 555–581 (= *idem*, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* [StAns 107], Rom 1992, 431–461).

[47] Schäublin, *Augustin, „de utilitate credendi"*, 53–68; *idem*, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, 160–164; A. Hoffmann, *Einleitung: Augustinus, De utilitate credendi* (FC 9), Freiburg i. Br. 1992, 32–35.

tle kryterium prawdy. Jeśli między tymi dwiema zachodziła sprzeczność, pierwszeństwo należało bezwarunkowo przyznać prawdzie. Zgodnie ze starą tradycją filozoficzną, prawdę należało stawiać wyżej niż przyjaciela: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* – brzmiała ukuta w późniejszym czasie dewiza[48].

To rozróżnienie διάνοια/*sententia* i ἀλήθεια/*verum* przejęli także egzegeci chrześcijańscy. Ze względu na ich przekonanie o Boskim natchnieniu biblijnych autorów, nie mogło wprawdzie wchodzić w grę badanie prawdziwości ich wypowiedzi, bo intencja hagiografów była niewątpliwie zgodna z prawdą Bożą, nawet jeśli została wyrażona w niedoskonały sposób. Zawsze jednak możliwe było, że interpretator wprawdzie nie odgadł właściwej intencji biblijnego autora, lecz przy rozważaniu słów Pisma doszedł do poznania zawartej w nich prawdy, której nie dostrzegł nawet sam hagiograf.

Augustyn niejeden raz zastanawiał się nad problematyką i trudnościami, których nastręczały rozdziały Księgi Rodzaju[49]. Mimo iż nie wiedział, co Mojżesz chciał powiedzieć, gdy stworzenie nieba i ziemi określił słowami „na początku" (Rdz 1,1), to jednak był przekonany, że jego wiedza o stworzeniu wszystkich rzeczy odpowiadała boskiej prawdzie. I to miało dla niego istotne znaczenie. Augustyn doskonale zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, które wynikały z nieznajomości intencji biblijnego autora i egzegetę mogły narażać na swoistą dowolność jego własnych rozwiązań[50]. Ideał w egzegezie był osiągany niewątpliwie wtedy, gdy można było poznać zarówno boską prawdę, jak też intencję hagiografa. W *Confessiones* (12,23,32) Augustyn wyznał przed Bogiem takie pragnienie: „Chcę przystąpić do rozważania słów księgi Twojej i szukać w nich woli Twojej, objawionej przez wolę sługi Twego, za pośrednictwem jego pióra"[51]. Jak wskazuje to sformułowanie, końcowym celem objaśniania Pisma jest poznanie Bożej prawdy.

Egzegeza ojców Kościoła nie zatrzymywała się więc na słowach i intencji autorów; swój wzrok kierowali oni na same prawdy wiary, o których mówiły teksty. Objaśnianie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju dawało im sposobność do dłuższych refleksji nad aktem stworzenia, nad początkiem czasu i pięknem stworzeń. Właściwym przedmiotem zainteresowań chrześcijańskich interpretatorów nie było więc przedstawienie zmartwychwstania, tak jak ukazują je ewangeliści, lecz sama jego tajemni-

[48] Plat., Phaid. 91c; resp. 10,595b–c; Aristot., E. N. 1,4. Zob. L. Tarán, *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes*: AuA 30 (1984) 93–124.

[49] Aug., conf. 12,18,27; 23,32; Gn. lit. 1,21; doctr. chr. 1,36,40–37,41; 3,27,38–28,39; civ. 11,19. Zob. BAug 14, Paris 1962, 606–611, uwagi uzupełniające (A. Solignac).

[50] Podobnie Hier, ep. 53,7.

[51] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa ²1955, s. 294.

ca. Egzegeza zajmowała się słowami Pisma w celu głębszego zrozumienia samej głoszonej przez nie tajemnicy wiary. Prawda była ważniejsza niż jej konkretne sformułowanie. Zrozumieniu znaczenia danego tekstu dawano pierwszeństwo przed objaśnianiem jego terminów[52].

2. *Problem właściwego wstępnego rozumienia w egzegezie*

Wspólną cechą chrześcijańskiej i pogańsko-filozoficznej egzegezy było przyznawanie pierwszeństwa prawdzie. Podobieństwo między nimi zachodziło jednak nie tylko w określaniu celu interpretacji; z formalnego punktu widzenia w dużej mierze pokrywały się tu z sobą również jej przesłanki wyjściowe. Zarówno chrześcijańska, jak i filozoficzna hermeneutyka opierała się bowiem na przekonaniu, że prawda jest już w jakiś sposób znana interpretatorowi, zatem egzegeza nie polega tylko i przede wszystkim na znajdywaniu w tekście nieznanej dotąd prawdy i pozostawaniu przez jakiś czas przy jej refleksyjnym rozważaniu, lecz także na odszukaniu w tekście znanej już prawdy i na dokładnym wykazaniu, że ona się w nim znajduje. Różnica między chrześcijanami a filozofami pogańskimi polegała w owym punkcie jedynie na tym, co jedna i druga strona uważała za prawdę. U schyłku epoki starożytnej dążenie filozoficznej egzegezy do czytania i objaśniania tekstów w świetle uprzednio poznanej oraz przyjętej prawdy jest widoczne szczególnie w praktyce neoplatoników. W ich rozumieniu prawda utożsamiała się z nauką Platona, podawaną w ich interpretacji. Praca egzegety ograniczała się więc do odnajdywania w konkretnych tekstach prawdy wcześniej już poznanej. Były to przede wszystkim dzieła samego Platona, także jednak pisma innych wielkich myślicieli.

Jak jednak postępowano, gdy pojawiały się różnice pomiędzy „znaną" prawdą a wypowiedzią tekstu pochodzącego od jakiegoś scholarchy lub innego cenionego autora? Otóż wtedy albo konkretne dzieła lub ich fragmenty uznawano za nieautentyczne (*athetese*), albo też posądzano autora, że z motywów pedagogicznych świadomie niejasno się wyrażał (ἀσάφεια), chcąc w ten sposób sprawdzić zdolności swoich uczniów[53]. Najczęściej jednak tę domniemaną różnicę usuwano, przypisując autorowi świadome kodowanie własnych wypowiedzi (ἀλληγορία). W gruncie rzeczy mówił on coś innego (ἄλλα ἀγορεύειν) niż to, na co wskazywało brzmienie samych słów; pod ich zasłoną ukrywał głębszą prawdę. Zadaniem egzege-

[52] Apoll. Laod., in Rom. 11,11: „Nie troszczę się zbytnio o znaczenie słów; ważniejsze jest dla mnie wyjaśnienie zawartej w nich treści". Basil., hex. 1,2–6; 2,7; 4,7; 5,2; Ambr., hex. 8 (5), 14,45–49; 22,73–76; Leo, tract. 66,1. Zob. Studer, *Schola christiana*, 208–213.

[53] Co do ἀσάφεια Arystotelesa, zob.: Ammon, *in Aristot. Cat.* (CAG 18,1, s. 7).

zy lub alegorezy było rozszyfrowanie tekstu i wydobycie tego ukrytego w nim sensu (ὑπόνοια)[54].

Metoda interpretacji alegorycznej narodziła się na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem. Na początku jej celem była obrona wielkiego poety Homera przed zarzutem uprawiania mitologii; jego gorszące oświeconą myśl opowiadania o bogach przedstawiano jako zasłonę zupełnie innych, głębszych poglądów związanych ze zbawieniem. Później pojawiły się próby posługiwania się autorytetem „boskiego Homera" dla uwiarygodneinia różnego rodzaju doktryn filozoficznych, których już ów poeta miał nauczać w formie alegorycznej. W aleksandryjskiej szkole filologicznej (III/II wiek przed Chrystusem) zajmowano się głównie ustalaniem brzmienia samych terminów i ich sensu dosłownego, toteż poprzestawano na bronieniu Homera przed zarzutem niestosowności (ἀπρεπές) lingwistycznej lub moralnej, w ten sposób, że inkryminowane fragmenty uważano za nieautentyczne lub sfałszowane, a nadto – dla ich wyróżnienia – opatrywano znakami diakrytycznymi. W odróżnieniu od niej, pozostająca pod wpływem stoików filologiczna szkoła w Pergamonie (III/II wiek przed Chrystusem) kwestionowany autorytet tego poety chciała podeprzeć w inny sposób: w jego słowach doszukiwała się głębszego sensu, a epopeje Homera uważała za ukrytą naukę głębszej mądrości, którą później można było znaleźć na przykład w etyce stoickiej[55]. Inteligentnemu czytelnikowi poezja ta dostarczała obrazów zgubnych namiętności i przykładów heroicznych cnót (zob. Horacy, ep. 1,2).

Ujęcie to opierało się na podwójnym aksjomacie. „Starsi", zwłaszcza poeci wczesnej epoki, pozostawali jeszcze w szczególnej relacji do Logosu, czyli najgłębszej Zasady wszystkich rzeczy. W następnych wiekach jej znajomość stawała się coraz słabsza, toteż ludzie byli zmuszeni szukać jej świadectw u owych dawnych wieszczów bogów (παλαιοὶ θεολόγοι). Jednak wielcy poeci umyślnie zakodowali swą naukę, chcąc w ten sposób z dala od niej trzymać tłumy prostaków, niezdolnych niczego się nauczyć (ἀμαθεῖς), a także chronić przed nimi tę pierwotną wiedzę. Stoicy za swoje zadanie uważali szukanie wszędzie i wydobywanie tego Logosu, w zarod-

[54] H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*: ZNW 65 (1974) 121–138; *idem, Spätantike Symbolik und Allegorese*: FMSt 3 (1969) 1–12); C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* (EHS. R. 15/1), Frankfurt i in. 1992; H. Cancik-Lindemaier, D. Sigel, *Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel*, Berlin – New York 1998, 1–23.

[55] N. Wilson, *Griechische Philologie im Altertum*: H.-G. Nesselrath (red.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart – Leipzig 1997, 88–103, 89–94 (Aleksandria); R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Hamburg 1970, 286–305 (Pergamon); H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* I, München 1990, 37–44 (Homer- und Hesiodauslegung der Philosophen); F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris ²1973.

ku obecnego zarówno w przyrodzie, jak i literaturze – nawet jeśli występował on w niej tylko w tajemniczej, zakrytej postaci, tak jak w poezji. Jeśli ktoś sobie uświadomił obecność Logosu działającego w nim samym, wtedy mógł go odkryć także tam, gdzie znajdował się tylko w zakodowanych wypowiedziach.

Stoicy wcale nie byli osamotnieni w doszukiwaniu się świadectw własnej doktryny u Homera i w zaliczaniu go w poczet swych przodków jako dowodu starożytności ich aktualnych poglądów (Ps.-Plut., de Homero). W jego epopejach dopatrywano się również nici przewodnich filozofii neoplatońskiej, które się w niej na nowo pojawiły (Porph., de antro nympharum). Tak więc poezja Homera służyła za potwierdzenie konkretnych, niekiedy nawet zupełnie odmiennych poglądów filozoficznych, których zwolennicy powoływali się na autorytet tego znakomitego świadka jako na dowód prawdziwości własnych tez. Przekonanie o ich słuszności prowadziło przedstawicieli różnych szkół do przyjęcia, że również godne najwyższego szacunku teksty Homera – jego samego uważano przecież za filozofa, który „w swej poezji wzniósł się ponad wszystko, co ludzkie" (Xenoph., symp. 4,6) – zawierały głoszone przez nich nauki, jeśli się tylko poprawnie je odczytywało. Co dotyczyło Homera i innych poetów, to samo odnoszono do Platona. Również ten myśliciel, którego filozofia czy teologia krążyła wokół Niewymownego (ἄρρητον), chcąc swe nauki ochronić przed zniekształceniem, celowo je ukrył i swe najgłębsze intuicje wyraził w postaci mitów.

Neoplatonicy byli przekonani, że „prawda" w swych podstawowych elementach znajduje się w tekstach ich mistrza; trzeba ją tylko odkryć i rozwinąć. O swoim rozumieniu trzech pierwotnych hispostaz Plotyn (enn. 5,1,8,10) pisał:

> Słowa nasze nie są nowe i nie zostały dopiero teraz wypowiedziane, lecz już dawno, a tylko nie w sposób łatwy do zrozumienia, tak iż obecne słowa są jeno wyjaśnieniem (λόγους ἐξηγητὰς) tamtych, dzięki świadectwom, które wykazały starożytność tych poglądów na podstawie pism samego Platona[56].

W Aleksandrii, kulturowej metropolii przenikniętej duchem hellenizmu, Filon (13 przed Chrystusem – 45/50 po Chrystusie) stosował alegoryczną interpretację Biblii żydowskiej, w której wprawdzie nie kwestionował dosłownego sensu Prawa i historyczności opowiadanych wydarzeń, jednak uzupełniał je głębszym sensem symbolicznym, zgodnym ze stoicką kosmologią i etyką, jak też z nauką Platona o Bogu; poza tym stawiał sobie za cel aktualizowanie Pisma w kontekście myśli współczesnej[57].

[56] Plotyn, *Eneady*, IV–V, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, s. 515.

[57] D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1991; J. Cazeaux, *Philon d'Alexandrie, exégète*: W. Haase (red.), ANRW II 21/1, Berlin – New

Metoda interpretacji stosowana w późnej filozofii starożytnej była w gruncie rzeczy wyrazem określonego rozumienia świata, toteż nie poprzestawano na podawaniu niepowiązanych z sobą wiadomości, lecz każdy szczegół był odnoszony do jakiegoś centrum. Obowiązywała zasada, zgodnie z którą każdy szczegół znajduje swój sens w całości[58]. Kto rozumiał całość, mógł też odkryć te relacje i je wyrazić. Stałą zasadą starożytnej hermeneutyki było więc odnoszenie ogólnej wizji rzeczywistości do tekstów i wyjaśnianie ich w jej kontekście.

Zasada ta była konsekwentnie stosowana także we wczesnochrześcijańskiej egzegezie. Dlatego interpretacja zmierzała nie tylko do odkrycia sensu zamierzonego przez hagiografów, lecz także do znalezienia zawartej w tekście Pisma boskiej prawdy, którą egzegeta mógł poznać jedynie w obrębie Kościoła, w świetle Ducha Świętego i w zgodności z regułą wiary. Zatem interpretacja nie przechodziła od tekstu Pisma do prawdy wiary, lecz odwrotnie: od prawdy wyznawanej w Credo, celebrowanej w liturgii sakramentów i praktykowanej w życiu, zmierzała do słów Biblii. Od prawdy, w którą wierzył Kościół, droga prowadziła do Pisma, w którego słowach prawdę tę egzegeta odkrywał na nowo.

Patrząc z dzisiejszej perspektywy, trudno właściwie się nie zgodzić, że w starożytnej egzegezie objaśniany tekst stanowił tylko pretekst do potwierdzenia własnych poglądów świadectwem alegorycznie interpretowanych autorytetów z przeszłości[59]. Czy ten sam zarzut można postawić także wczesnochrześcijańskiej egzegezie, która posługiwała się w znacznej mierze tymi samymi metodami? Czy także ona nie była w końcu tylko odzwierciedleniem konkretnych przekonań przekazywanych razem z całą kulturą? Niebezpieczeństwo dowolnej interpretacji, naginającej tekst do posiadanych już uprzednio fałszywych przekonań, było dobrze znane teologom okresu patrystyki i przez nich omawiane:

> Przekonujecie się zatem, że tak postępujecie, aby całkowicie odebrać Pismu powagę i by umysł każdego decydował o tym, co w każdej księdze uznaje, a co odrzuca. Nie znaczy to, żeby przyporządkowywał się powadze Pisma w kwestii wiary, ale żeby je uzależnił od siebie. Nie, aby dlatego coś mu się podobało, że zostało to napisane z najwyższą powagą, ale dlatego, jak się wy-

York 1984, 156–226; J. Pépin, *La théorie de l'exégèse allégorique chez Philon d'Alexandrie*: *idem*, *La tradition de l'Allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante* II, Paris 1987, 7–40; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandreia* BGBH 7), Tübingen 1969; Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* I, 44–49.

[58] Dörrie, *Spätantike Symbolik*, 10–12.

[59] Hadot, *Théologie, Exégèse, Révélation*, 22: „Le texte devient finalement un prétexte qui donne l'occasion de retrouver dans le texte la doctrine traditionnelle de l'école. On expose cette doctrine traditionnelle à l'occasion du texte".

daje, zostało to słusznie napisane, ponieważ to mu się spodobało (Aug., c. Faust. 32,19)[60].

Zarzut fałszywej interpretacji, będącej wynikiem niewłaściwej hermeneutyki, był skierowany nie tylko przeciwko zwalczanym tu manichejczykom, którzy wszystko, co uznawali za sprzeczne z ich systemem, odrzucali jako interpolację[61]. Przedmiotem krytyki ojców Kościoła była nie tylko rozbieżność pomiędzy mniej lub bardziej oczywistą intencją Pisma a wyczytanym w nim lub wprowadzonym do niego sprzecznym z nią znaczeniem. Rozbieżność ta zachodziła raczej między Pismem jako słowem Bożym a jego interpretacją dokonywaną według czysto ludzkich kryteriów, w wyniku której konkretne rozumienie Biblii okazywało się niekompetentną, fałszywą jego interpretacją. „Nie ma nic gorszego, jak kiedy kto na podstawie ludzkich rozumowań (λογισμοῖς) osądza i mierzy sprawy Boże" – zauważył Jan Chryzostom (hom. in 2 Tim 2,1), mając na myśli Marcjona, Manesa, gnostyka Walentyna i innych heretyków, którzy opacznie rozumiejąc mądrość Krzyża i „ludzkim rozumowaniem mierząc sprawy boskie, okryli się wstydem w objaśnianiu dzieła Odkupienia (οἰκονομία)"[62].

W kontrowersjach ariańskich Hilary (in psalm. 2,8) za cechę charakterystyczną heretyków uznał niestosowanie się do wskazań praw (*leges*) Starego i Nowego Testamentu: „Ich błąd polega na wydawaniu sądów nie wedle miary świadectwa samego Boga, lecz wedle własnych skłonności i upodobań"[63]. Podobnie pisał Atanazy (c. Ar. 1,52; por. 1,37; ep. Serap. 2,1): „Za kanon służy im ich własna bezbożność; wedle tej miary przekręcają wszystkie boskie słowa". Następstwa tego w rozumieniu Boga tak gdzie indziej opisuje Hilary (trin. 1,15):

---

[60] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, s. 140. W związku z traktowaniem Biblii przez manichejczyków, zob.: Hoffmann, *Augustins Schrift „De utilitate credendi"*, 68–104; Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis* I, 658–669; M. Tardieu, *Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament*: *idem* (red.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 123–145; Ch. Werner, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin* I, München 1972, 17–104; E. Feldmann, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373* (dysert., mps) I, Münster 1975, 540–581.

[61] Aug., c. Faust. 11,2; 30,1–4; 31,1–3; 32,1–7; 33,1–8. Zob. C. Mayer, *Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den antimanichäischen Schriften Augustins*: Aug. 12 (1972) 51–78.

[62] Św. Jan Złotousty, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949, s. 204.

[63] Hil., in psalm. 1,8: *Deum non ex Dei ipsius professione, sed ex arbitrii sui voluntate metiri*. Zob. Th. Böhm, *The Exegesis of Arius*: *Biblical Attitude and Systematic Formation*: Kannengiesser (red.), *Handbook of Patristic* II, 687–705; T.E. Pollard, *The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy*: BJRL 41 (1958/59) 414–429.

Wszechmocną naturę Bożą usiłowali objąć nieudolnością swojej natury. Zamiast myśleniem o rzeczach nieskończonych sięgać w nieskończoność, oni zamykali nieskończoność w granicach swego małego rozumu. Stali się sędziami przekonań religijnych, mimo że owocem religijności winno być posłuszeństwo[64].

Przeciwstawiając się im, biskup Poitiers twierdzi,

że należy odrzucić słabości poglądów ludzkich umysłów, a także wszelkie dziecinne pomysły oraz przez pragnienie poznania prawdy uwolnić się oczekiwaniem ukierunkowanym na Boga od ciasnoty ludzkich poglądów. (...) Człowiek nie powinien mierzyć natury Bożej prawami swej natury, lecz ma oceniać starannie Boskie Objawienie według wspaniałości, jaka się przejawia w świadectwach, które sam Pan Bóg przekazał o sobie. Najlepszym bowiem czytelnikiem jest nie ten, kto narzuca tekstom swoją interpretację, lecz ten, kto szuka nauki w tekstach, kto raczej odczytuje z nich treści niż wmawia im swoją treść, nie widzi w tekstach tego, co przed ich lekturą sobie założył, że musi wyczytać[65].

W kontrowersjach ariańskich panowała zgoda co do zawartości Pisma, nie było jej natomiast w jego interpretacji. W konflikcie z Marcjonem i gnostykiem Martinusem przedmiotem dyskusji było jedno i drugie: ich pojęcie Boga lub obraz świata stanowiły kryterium zarówno dla kanonu Pisma, jak i jego interpretacji:

Jeden fałszował Pismo Święte ręką, inny zaś interpretacją jego sensu. Jeśli bowiem Walentyn zdaje się posługiwał całym Pismem Świętym, to jednak przebiegłością swego umysłu nie mniejszą krzywdę zadał prawdzie, aniżeli Marcjon swoją ręką. Marcjon bowiem wyraźnie i na oczach wszystkich posłużył się nie stylem, a nożem, by w ten sposób, przez okrojenie Pisma Świętego zbudować swój system. Walentyn zaś oszczędził Pismo Święte, ponieważ nie Pismo Święte spreparował do swojego systemu, a swój system wymyślił do Pisma Świętego. A jednak on jest większym złodziejem, bo zabrał nawet właściwości poszczególnych słów i więcej dodał, bo wnosi nawet całe rozprawy do nieznajdujących się w nim treści (Tert., praescr. 38,7–10)[66].

Wierny swemu dualistycznemu pojęciu Boga, Marcjon odrzucił zasadniczo Stary Testament jako dzieło niższego Demiurga, a Biblię uważaną przez siebie za autentyczną, świadczącą o dotychczas „nieznanym Bogu", zredukował do Ewangelii Łukasza i dziesięciu listów Pawła. Ponadto *Evangelium* i *Apostolikon* zostały oczyszczone od domniemanych

[64] Św. Hilary, *O Trójcy Świętej*, s. 67.

[65] *Ibidem*, s. 68 n.

[66] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 73].

judaizujących interpolacji[67]. Walentynianie natomiast, w odróżnieniu od pozostałych szkół gnostyckich, nie odrzucali z samej zasady wszystkich pism Starego Testamentu, jednak słowom Biblii nadawali sens sprzeczny z ich pierwotnym znaczeniem i posługiwali się nimi do zilustrowania gnostyckiego mitu. Mit właśnie uważali za zasadę interpretacyjną Pisma, niezbędną do wyjaśnienia jego autentycznego sensu[68].

Ireneuszowi jako pierwszemu udało się wykazać filozoficzne przesłanki gnostyckiego mitu i jego hermeneutycznych następstw. Było to głoszone przez stoików niezmienne prawo fizyczne (ἀποκατάστασις, φυλοκρίνησις, ἀνάγκη), zgodnie z którym każda rzecz musi powrócić do substancji, z której pochodzi: materia do materii, duch do ducha. „Niewolnikiem tej konieczności jest także Bóg; nie może On śmiertelnemu dać nieśmiertelności ani przemijającemu nieprzemijalności" (Iren., haer. 2,14,4). Ten odkryty przez Ireneusza aksjomat odcisnął piętno na całej hermeneutyce gnostyckich zwolenników Walentyna[69]. Ich egzegeza miała na celu wyjaśnianie tekstu Starego i Nowego Testamentu w taki sposób, żeby nienaruszone pozostały przyjęte przez nich zasady filozofii pogańskiej. Była to próba takiego zinterpretowania chrześcijaństwa w jego pisanych dokumentach, aby harmonizowało z filozoficznym systemem myślenia tej epoki. Jak dowodzą krytyczne reakcje Plotyna czy Celsusa – kierowane właśnie, albo także, przeciwko gnostyckim wariantom chrześcijaństwa – próba ta się nie powiodła.

Chrześcijaństwo i gnostycyzm dzieliły dwie podstawowe przesłanki. Podczas gdy gnostycy słowa Biblii podporządkowywali zasadom rozumowym, egzegetów kościelnych „gorąca wiara i zapał poszukiwania prawdy" (Hil., trin. 7,2)[70] skłaniały do poddawania się Bogu, który poucza o własnych nieskrępowanych możliwościach.

We wszystkich kontrowersjach, w których interpretowano Pismo i posługiwano się argumentami biblijnymi, w przekonaniu ojców Kościoła podstawowa różnica dzieląca interpretację ortodoksyjną od heterodoksyj-

[67] H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39), Tübingen 1968, 174–194; A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom frenden Gott*, Darmstadt 2003 (= Leipzig ²1924), 35–73; A. Le Boulluec, *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie*: Mondésert (red.), *Le monde grec et la Bible*, 153–170; 154,157.

[68] H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, 38: „Mamy tu do czynienia z nieustannym znajdowaniem własnego w czymś obcym, także jednak z praktykowanym z zasady i z rozmysłem fałszywym rozumieniem i odrzucaniem danych historycznych"; J.-P. Mahé, *L'élitisme gnostique et la souillure de la grande Église d'après les écrits de Nad Hammadi*: H.-D. Altendorf i in. (red.), *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne*, Genf 1993, 65–69, 91–95.

[69] A. Orbe, *Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica*: Aug. 12 (1972) 19–35, 31–35.

[70] Św. Hilary, *O Trójcy Świętej*, s. 68.

nej sprowadzała się do problemu właściwych założeń. Błądzimy dlatego przede wszystkim, że „przy lekturze Pisma raczej dostosowujemy się do naszego zmysłowego pojmowania, aniżeli odczytujemy z uległością właściwy sens tekstu" (Hil., trin. 7,4)[71]. Kierując się poprawną hermeneutyką, postępujemy odwrotnie: wstępne założenia naszego myślenia czerpiemy z samego Pisma:

> Jeśli sami błądzimy, nie przekręcajmy przynajmniej Pisma (*non enim eam depravati depravamus*); w nim nie ma błędów, dlatego wracajmy do niego, a wtedy naprawimy i nasze błędy (Aug., s. 23,3).

Znaczyło to:

> Żeby nie okazało się, że dociekamy nie dlatego, że chodzi o zdanie Pisma Świętego, ale że to nasz własny pogląd, który chcielibyśmy uznać jako sąd Pisma, podczas gdy powinno być odwrotnie (Aug., Gn. litt. 1,18)[72].

Patrystyczne refleksje nad biblijną hermeneutyką okazują się zaskakująco aktualne, jeśli pomyślimy o obecnych dyskusjach nad możliwościami i granicami egzegezy historyczno-krytycznej. Dzisiaj coraz bardziej świadomi jesteśmy tego, że w ostatnich czasach na wyniki pracy egzegetów ukryty wpływ wywierała jakaś filozofia[73]. To, co jak się wydaje, powinno być tylko faktami wyjaśnianymi za pomocą badań historycznych, często okazywało się owocem określonego obrazu świata, zgodnie z którym wkraczanie Boga w dzieje świata (zob. opowieści o cudach i opisy Zmartwychwstania) nie jest w ogóle możliwe. Egzegeza gnostycka objaśniała teksty Pisma w taki sposób, żeby interpretacja ta nie była sprzeczna z filozoficznymi przesłankami ich światopoglądu; podobnie też wyniki nowożytnej interpretacji Biblii niejednokrotnie były tylko odzwierciedleniem przeciętnych doświadczeń dzisiejszego człowieka lub odbiciem tego, co w danej epoce uważano za postulat oświeconej nauki.

Ojcowie Kościoła natomiast przeciwstawiali się wszystkim tendencjom do objaśniania tekstów Pisma z uprzednimi systematycznymi tezami określonej filozofii i do uważania domniemanych oczywistości za kryterium tego, co w twierdzeniach Biblii powinno być prawdziwe, a co musi być fałszywe. Przeciw nestorianom, „którzy mniemali, że muszą być wierni swym prywatnym poglądom i ludzkim przekonaniom", Cyryl Aleksandryjski (inc. PG 75, 1209) pisał:

---

[71] *Ibidem*, s. 204.

[72] Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* [w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, s. 128].

[73] J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wegen der Exegese heute*: *idem* (red.), *Schriftauslegung im Widerstreit.* (QD 117), Freiburg i. Br. 1989, 15–44.

Nie należy podawać w wątpliwość jedynej w swym rodzaju, rzetelnej prawdy (ἀκρίβεια) prastarej, przekazanej nam przez świętych apostołów Tradycji. Nie wolno też poddawać wykrętnym analizom tego, co przekracza nasze rozumienie, i nie powinniśmy przybierać postawy sędziów oraz lekkomyślnie wyrokować, że jedno jest słuszne, a drugie nie, i że powinno być inaczej. Zamiast zarozumiale krytykować to, co Bóg uznał za słuszne, należy doskonałemu, mądremu Bogu pozostawić wybór sposobu realizacji Jego planów[74].

Teologowie wczesnego Kościoła opowiadali się za hermeneutyką wiary otwartą na przyjmowanie nowości słowa Bożego, która poszerza granice ludzkiej myśli i wznosi się ponad dotychczasową wiedzę, w tym sensie że dopuszcza – zainicjowany przez samego Boga – nowy początek w historii, którego nie da się wywnioskować z całej dotychczasowej wiedzy[75].

Cechą charakterystyczną wszystkich zabiegów heterodoksyjnych autorów w wyjaśnianiu Pisma było różnorakie zadawanie gwałtu jego wypowiedziom i tekstom. Albo słowa Biblii odczytywano sprzecznie z oczywistym ich sensem – tak postępowała gnostycka „egzegeza protestująca", która zamieniała role i obiecującego wiedzę węża, Adama i Ewę sięgających po owoc z drzewa poznania, oraz znienawidzone przez Demiurga postacie Kaina i faraona awansowała do roli protagonistów gnozy. Albo też Pismo rozciągano na łożu Damastesa własnych przekonań, ażeby jego orędzie poszerzać przez dodawanie tekstów apokryficznych lub przez interpolacje, a nawet żeby przez odrzucanie całych części Biblii zmniejszyć liczbę niechcianych jej wypowiedzi. Posługiwano się też techniką melanżu (*Cento-Technik*) i za pomocą demontażu oraz nowej kompozycji tekstów biblijnych usuwano ich oryginalne wypowiedzi i dostosowywano je do obcych im treści. Kiedy indziej znowu obrazowe sformułowania Pisma rozumiano dosłownie – tak było u Marcjona w jego antyalegorycznej interpretacji antropomorfizmów Starego Testamentu[76] – albo na odwrót: zamiast rozumieć je dosłownie, nadawano terminom znaczenie duchowo-symboliczne – tak było w gnostyckiej interpretacji postulatów męczeństwa i obietnicy zmartwychwstania ciał[77]. W każdym przypadku ingerencja w Pismo polegała na kierowaniu się niepochodzącymi z niego, uprzednio poczynionymi, systematycznymi założeniami.

Epifaniusz (haer. 44,5,1) daje wzorcowy opis tego procederu w swej prezentacji Apellesa, ucznia Marcjona:

[74] Podobnie twierdzi Augustyn, c. Faust. 27,7.

[75] W związku z refleksją nad metodami, zob.: R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen zu johanneischen Schriften*, Würzburg ²1961, 7–15.

[76] Harnack, *Marcion*, 260*, 66 n., 86.

[77] Tert., scorp. (*passim*); res. 10,3–7, 19,2; 20,1–2; 23,1–3; EvPh (NHC II,3) 90. Zob. P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione" di Tertulliano* (Vsen N.S.6), Roma 1966, 45 n.

> Jeśli to, co sam chcesz, wyrzucasz ze Świętych Pism albo przekręcasz jak chcesz, uczyniłeś siebie nie interpretatorem Praw, lecz ich sędzią. Odrzucasz to, co jest napisane nie według twojej myśli. To, co najbardziej prawdziwe, fałszujesz i zniekształcasz, dokładnie w linii twego błędu i własnych wymysłów.

Do tego samego, co dzisiaj chce się niekiedy osiągnąć za pomocą egzegetycznej krytyki tradycji i różnych źródeł, dochodzono w pierwszych wiekach w przedstawiony tu sposób. Cel i wyniki są identyczne. Przez odrzucanie i montaż tekstów odpowiadający własnym przekonaniom autorów, jednostki lub „szkoły" tworzą swoje własne Biblie, które przeciwstawiają się Pismu czytanemu w Kościele, gdzie „niczego nie dodano, niczego nie ujęto (...) czyta się je bez fałszowania i wykłada się je prawidłowo, pilnie, bez groźby niebezpieczeństwa i bluźnierstwa" (Iren., haer. 4,33,8)[78].

Oznaką poprawności stosowanej przez ojców Kościoła hermeneutyki wiary był fakt, że w swych objaśnieniach nie zadawali gwałtu źródłom; przeciwnie, respektowali ich rzeczywisty kształt i w interpretowaniu kierowali się ich wewnętrzną logiką. W dążeniu do takiego ich zrozumienia, które by nie wynikało z własnych samowolnych założeń, lecz oddawało rzeczywistą treść biblijnego orędzia, egzegeci szukali zasad interpretacyjnych w samym Piśmie. Nie chcieli tworzyć hermeneutyki opartej na wcześniej przyjętych ideach i w ten sposób siebie samych czynić regułą prawdy oraz interpretacji. To właśnie Augustyn (c. Faust. 11,2) zarzucał manichejczykowi Faustusowi. Mieli intencję i rzeczywiście „szukali prawdy, uzyskanej od samej Prawdy" (Clem. Alex., strom. 7,94,5)[79]. Otóż Prawda ta stała się nam dostępna w postaci Chrystusa. Wcielony Syn Boży był αὐτοαλήτεια „samą Prawdą" (Orig., Cels. 6,47), która wkroczyła w historię[80]. Powszechnie stosowanym przy objaśnianiu Pisma kryterium jego rozumienia, czyli poszukiwaną *res*, był dla ojców nie założony z góry obraz świata, nie jakiś filozoficzny aksjomat czy ponadczasowa idea, lecz konkretna osoba – Osoba wcielonego Logosu. We wcielonym Słowie Boga znajdowali klucz do rozumienia Pisma, a nawet istotną przesłankę teologii. Teologii, która nie chciała niczego mówić ani rozważać o Bogu poza tym, co On sam o sobie powiedział.

---

[78] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 51. A. Bludau, *Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Texkritik der Bibel* (NTA 11/5), Münster 1925.

[79] Klemens Aleksandryjski, *op. cit.*, t. 2, s. 296.

[80] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 319.

3. *Pismo jako ciało Słowa*

a) Analogia między Pismem i Wcieleniem

Proces powstawania patrystycznej hermeneutyki przebiegał w ścisłym powiązaniu z rozwojem chrystologii. Tajemnica Wcielenia i doktryna dwu natur dawały klucz do głębszego zrozumienia samej istoty Pisma[81].

Ojcowie odkrywali najpierw analogię zachodzącą pomiędzy Wcieleniem i Biblią, pomiędzy Słowem, które się stało człowiekiem, i Słowem, które stało się Pismem. Jak człowieczeństwo Chrystusa napełnia i przenika Bóg, tak też Pismo napełnia i przenika słowo Boga. Według Orygenesa (hom. in Jer. frg. 13) istnieje swoiste wcielenie Logosu w ciało Pisma: „Rozważaj Pismo jako jedyne doskonałe ciało Logosu". Dla Ireneusza (haer. 1,9,4; 2,27,1) Pismo było ciałem Prawdy. Podobnie jak Komunia sakramentalna, istnieje również swoista Komunia duchowa, dokonująca się przez przyjęcie słowa Pisma, którą należy przyjmować z nie mniejszą czcią niż eucharystyczne Ciało Chrystusa[82]. Jak niewidzialny boski Logos przez Wcielenie przyjął widzialną postać, tak przez stanie się pismem rzeczywistość duchowa staje się widzialna i dotykalna (Orig., in Mt. cat. frg. 11).

Już pisane słowo Starego Testamentu było antycypacją Wcielenia. Jak Słowo Boga przyjęło ciało z Maryi i przyszło na świat w ten sposób, że Jego cielesną postać mogli oglądać wszyscy, a poznanie boskości było dostępne tylko dla niektórych, tak też słowo Boże, zawarte w Prorokach i Prawie, zostało podane ludziom w odpowiedniej szacie:

> Oto bowiem tam okryte jest zasłoną ciała, tutaj zaś zasłoną litery: literę można dostrzec jakby ciało, natomiast ukrywający się wewnątrz sens duchowy (Słowa) można pojmować umysłem tak jak Bóstwo (Orig., hom. in Lev. 1,1)[83].

Podobnie jak Bóg, zwłaszcza we Wcieleniu, stosował się do recepcyjnych zdolności człowieka, zniżając się (συγκατάβασις) do niego, aby go podnieść do siebie, tak też postępuje ze swym słowem w Piśmie, które w swym antropomorficznym języku często „zniżało się i zstępowało nie-

---

[81] J. Panagopoulos, *Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*: ZThK 89 (1992) 41–58; *idem*, *Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern*: H. Lichtenberger (red.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Frühes Christentum. FS Hengel* III, Tübingen 1996, 567–584; H.J. Crehan, *The Analogy between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers*: JThS N.S. 6 (1955) 87–90.

[82] Orig., hom. in Num. 16,9,2–3; hom. in Ex. 13,3; hom. in Lev. 13,4; Hier., in eccl. 3,13; Caes. Arel., serm. 78,2. Zob. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1978, 415–424; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 77–79; H.U. v. Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957, 58–64.

[83] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, z. 2, s. 3.

jako z wyżyn do tych, co leżą na ziemi, (...)"[84]. Mimo ich powszechnej dostępności słowa Biblii mają jednocześnie bogactwo głębokiej treści, której wyczerpać nie potrafią nawet najwybitniejsi myśliciele[85]. Jak Chrystus objawił się każdemu – „zgodnie z ich zdolnością pojmowania i zgodnie z pożytkiem, jaki stąd dla wszystkich płynie" (Orig. Cels. 6,77)[86] – wielkiemu tłumowi „bez wdzięku i blasku" (Iz 53,2), uczniom natomiast na górze w przemienionej postaci (Mt 17,1n) – tak samo, jak mówi Orygenes (Cels. 6,77), jest ze słowami Pisma: w porównaniu z błyskotliwymi wypowiedziami filozofów tłumom wydawały się blade; jednak tym, którzy potrafią się wspiąć na wysoką górę, ukazywały bardziej boską postać. Jak Logos mieszka w ludzkiej naturze Chrystusa, jednak nie jest w niej zamknięty, tak też słowo Boże jest zawsze większe od słów ludzkich, w których się wyraża, ale nie zostaje przez nie w pełni wyczerpane. Efrem Syryjczyk (comm. in diat. 1,18–19) niewyczerpane bogactwo słowa Bożego przyrównywał do danego przez Boga napoju, który na pustyni wytrysnął ze skały (1 Kor 10,2 n):

> Spragniony cieszy się, że pije, i nie popada w smutek, gdy nie może wyczerpać źródła. Źródło powinno zwyciężyć pragnienie twoje, a nie przeciwnie, żeby pragnienie twoje odniosło zwycięstwo nad źródłem, a to dlatego, że jeżeli pragnienie twoje zaspokoi się, a źródło się nie wyczerpie, będziesz mógł znowu pić zeń, gdy ponownie będziesz spragniony; natomiast gdybyś zaspokoił swoje pragnienie, a źródło by się przy tym wyczerpało, zwycięstwo twoje obróciłoby ci się w klęskę[87].

Słowa Pisma uczestniczą więc w niezgłębionej tajemnicy boskiego Logosu; mówią więcej niż mogłoby wynikać z samych jego liter.

b) Litera i duch

Jak więc w Chrystusie łączą się z sobą natury ludzka i boska, tak też słowo Biblii ma dwie strony: ludzką i boską. Ta bosko-ludzka struktura Pisma bywa wyrażana różnymi parami terminów: Pismo jest księgą pisaną od

---

[84] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. Wł. Kubicki, Kęty 1998, s. 588. Jo. Chrys., incomprehens. 3,163–166; in psalm. 6,1; hom. in Gen. 3,8; Greg. M., mor. 32,5,7. Zob. B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* I, Paris 1980, 216–244; R. Brändle, Συγκατάβασις *als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus*: Schöllgen, Scholten (red.), *Stimuli*, 297–307; K. Duchatelez, *La „condescendance" divine et l'histoire du salut*: NRTh 95 (1973), 593–621.

[85] Isid. Pel., ep. 2,5; Aug., ep. 137, 18; conf. 6,5,8; Greg. M., mor.ep. ad Leand. 4; mor. 20,1,1.

[86] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 336.

[87] Św. Efrem, *Komentarz do Diatessaronu* [tłum. A. Bober: Znak 11 (1974), s. 1526].

wewnątrz i od zewnątrz (Ez 2,9; Ap 5,1)[88]. Naprzeciw litery jest duch, naprzeciw historii – tajemnica. Powierzchnia i głębiny, łupina i jądro, ciało i dusza, osłona i rzeczywistość odsłonięta – to tylko niektóre spośród wielu obrazowych sformułowań owego podwójnego wymiaru Pisma[89].

Stroną ludzko-historyczną zajmuje się historyczno-filologiczna metoda egzegezy, wymiar boski stanowi przedmiot interpretacji teologicznej. Żadnego z tych dwu sposobów traktowania Pisma nie wolno absolutyzować kosztem drugiego, ale też nie powinno się ich pozostawiać obok siebie, tak jakby nie miały z sobą żadnego związku. Analogicznie do zjednoczenia ludzkiej i boskiej natury w osobie Chrystusa, które jest wolne od zmieszania i oddzielenia, także w Piśmie są dwa sensy, które należy rozróżniać, jednak nie wolno ich od siebie oddzielać. Między nimi zachodzi dynamiczna jedność, polegająca na tym, że sens dosłowny prowadzi do sensu duchowego, a ten drugi ma podstawę w pierwszym. Nawet najbardziej zdecydowani przedstawiciele duchowej interpretacji Pisma zgodnie podkreślali, że jej punkt wyjścia musi zawsze stanowić sens dosłowny[90].

Podkreślanie znaczenia sensu dosłownego ma uzasadnienie w wierze we wcielenie Logosu. Jak ojcowie zwalczali wszelkie odmiany chrystologicznego doketyzmu, nieprzyjmującego wiary w rzeczywiste zjednoczenie Boga z ludzkim ciałem, tak też odrzucali doketystyczną interpretację Biblii, według której ducha Pisma należy oddzielać od ciała jego litery. Ze względu na inkarnacyjną strukturę zbawczego działania Boga wzniosłym tendencjom każdej duchowej hermeneutyki stawiano jednoznaczne granice. Jednocześnie wiara w zjednoczenie boskiej i ludzkiej natury w osobie Chrystusa postulowała takie traktowanie ludzkich słów i czynów, żeby w nich jednocześnie objawiało się coś z istoty Boga: *Factum audivimus, mysterium requiramus.* Kaznodzieja Augustyn (Io. ev. tr. 50,6) po przeczytaniu Ewangelii miał zwyczaj wzywać i zapraszać słuchaczy: „Zapoznaliśmy się z samym wydarzeniem, teraz zastanówmy się nad jego głębszym sensem". Poszukiwanie sensu dosłownego ma na celu przede wszystkim poznanie historyczno-ludzkiego wymiaru świadectwa Objawienia, natomiast egzegeza duchowa docieka tego, co wykracza poza same fakty historycznego wydarzenia. W odniesieniu do opisów Męki Grzegorz z Nyssy (or. catech. 32,5) pisze:

> Wszystkie słowa Ewangelii i wydarzenia przez nie opisane mają wyższy, boski sens. Nie ma w nich niczego, co nie jest w rzeczywistości połączeniem

[88] Orig., Jo. 5,6; Hier., in Jes. 9,29,9–12; Greg. M., in Ezech. 1,9,30.

[89] Clem. Alex., strom. 6,132,3 (ciało i dusza); Aug., conf. 12,14,17 (głębia); Io. ev. tr. 50,6 (fakt – tajemnica); Greg. M., in Ezech. 1,6,3 (historia – tajemnica).

[90] Orig., hom. in Gen. 2,1; Aug., s. 2,7; Hier., in Ez. 13,42,13–14; Greg. M., in evang. 2,40,1.

boskiego z ludzkim. Słowo i czyn realizują się w sposób ludzki – tak jednak, że ukryty sens objawia tajemnicę Boga. Dlatego w tym wypadku nie byłoby logicznie rozważać tylko jedno, a pomijać drugie; w śmierci trzeba widzieć rzeczywistość ludzką, natomiast w sposobie konania doszukiwać się starannie wymiaru boskiego.

Omawiana tutaj sakramentalna struktura opisów biblijnych odnosi się nie tylko do Ewangelii, które opowiadają o bosko-ludzkich słowach i czynach Chrystusa, lecz do całego Pisma.

c) Wielowymiarowa interpretacja Pisma

W tajemnicy wykraczającej poza same opisywane fakty teologowie patrystyczni wyróżniali różne jej wymiary. W jej strukturze rozważali mianowicie trzy aspekty: Tajemnicę Chrystusa i Jego Kościoła można najpierw rozważać w jej obiektywnej realizacji w historii zbawienia, poczynając od starotestamentowych prefiguracji aż po sakramentalny wymiar życia kościelnego (sens typologiczno-alegoryczny); następnie można ją rozpatrywać w aspekcie jej subiektywno-egzystencjalnego przeżywania przez poszczególnych wiernych (sens moralno-tropologiczny); wreszcie przedmiotem rozważań może być aspekt eschatologicznego dopełnienia obydwu powyższych wymiarów (sens anagogiczny).

Klasyczny paradygmat tej wielowymiarowej interpretacji Pisma znaleźć można już u Kasjana (concl. 14,8):

> Jedną i tę samą Jerozolimę możemy rozumieć w znaczeniu czworakim: w historycznym o mieście żydowskim, w alegorycznym o Kościele Chrystusowym, w anagogicznym o owym niebieskim mieście Bożym, które jest matką nas wszystkich, w tropologicznym o duszy ludzkiej, którą Pan często pod tym mianem karci albo pochwala[91].

Nie znaczy to, że wszystkie te cztery sensy można ukazać w każdym słowie lub fragmencie Pisma. W istocie mamy tu do czynienia z podstawowym dynamizmem całego Pisma, które prowadzi od historii (*littera/historia*) do wiary (*allegoria*); ta zaś z kolei urzeczywistnia się w miłości (*tropologia*) i jest podtrzymywana przez nadzieję (*anagogia*)[92]. W ustalaniu znaczenia historyczno-dosłownego wyraża się istotne przekonanie, że wiara chrześcijań-

[91] Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, Poznań 1929, t. II, s. 116.

[92] Augustinus v. Dakien, rotulus pugillaris (XIII w.): *Littera gesta docet, quid credas allegoria,/ moralis quid agas, quo tendas anagogia.* „Litera uczy o wydarzeniach, alegoria mówi, w co trzeba wierzyć; (sens) moralny – co czynić; anagogia – dokąd mamy podążać". Zob. H. de Lubac, *Ein altes Distichon. Die Lehre vom „vierfachen Schriftsinn": idem, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn*, 319–341; J. Pépin, *Hermeneutik*: RAC 14 (1988), 722–771, 766–789.

ska opiera się na objawieniu się Boga w historii, nie jest więc ani wynikiem refleksji filozoficznej, ani ludzkim wymysłem przybranym w szatę mitów. Następny etap polega na rozważaniu teologicznego znaczenia historycznych wydarzeń; pozwala ono przez pryzmat faktów dojrzeć działanie Boga i zrozumieć je jako dzieje zbawienia. Moralny sens Pisma sprowadza się do tego, że wydarzenia zewnętrzne, o których opowiada Biblia, są jednocześnie symbolem wydarzeń wewnętrznych, gdyż unaoczniają stopnie i kroki duszy na jej drodze do Boga. Objaśnianie sensu moralnego ma na celu jednorazowe *factum* przemieniać w realizowane na co dzień *faciendum*. Wreszcie interpretacja anagogiczna przez pryzmat historii ukazuje przyszłość, w fakcie historycznym pozwala dostrzec jego ostateczne znaczenie, przez to że zwraca uwagę na przyobiecane wiernemu dobra niebiańskie.

Schematy i terminy, za pomocą których wczesnochrześcijańscy egzegeci opisywali sensy Pisma czy wymiary znaczenia tekstu, były różne, nie zawsze też w swej własnej praktyce interpretacyjnej stosowali się oni konsekwentnie do tych modeli interpretacyjnych[93], niezaprzeczalna natomiast była podstawowa chrystocentryczna struktura tej wielowymiarowej egzegezy. Przy omawianiu różnych aspektów sensu duchowego celem było zawsze wyśledzenie i ukazanie wszystkich przejawów rzeczywistości Chrystusa wyrażonej w słowach Pisma: Jego tajemniczej obecności w Starym Testamencie, Jego działania zarówno w Kościele, jak i w ludzkiej duszy jednostki (*ecclesia vel anima*), Jego powtórnego przyjścia przy końcu czasów[94]. Była to jedna i ta sama tajemnica Chrystusa, którą kolejne sensy Pisma ukazywały w różnych fazach jej realizacji: jako zapowiadaną, uobecnianą, interioryzowaną i dopełnioną. Ich wyliczanie nie było więc dowolnym zestawianiem; była to intuicja ich ścisłego powiązania na kolejnych etapach realizacji. Patrystyczna interpretacja Pisma była w gruncie rzeczy medytacją o Chrystusie.

Niewątpliwie, nie we wszystkich objaśnieniach Pisma u ojców Kościoła relacja sensu dosłownego do sensu duchowego dokładnie odpowiada chrystologicznemu wzorcowi doktryny Jego dwu natur. W wielu spośród „duchowych" interpretacji trudno nawet dostrzec odniesienie do dosłownego wymiaru Pisma. Litera była nierzadko bardziej przygodnym wspornikiem niż rzeczywistym ciałem sensu duchowego. W stosunku ojców do słów Pisma można też zauważyć pewne różnice. Dotyczą one rozmieszczenia akcentów. Tak na przykład ojcowie aleksandryjscy III wieku, zwłaszcza Orygenes, szu-

[93] Orig., princ. 4,2,4: ciało (σάρξ), dusza (ψυχή), duch (πνεῦμα); Hier., ep. 120,12: *historia, tropologia, intelligentia spiritalis*; Aug., Gn. litt. 1,1: *aeterna, facta, futura, agenda*; Eucher., form., praef.: *historia, allegoria, tropologia, anagoge*: Greg. M., mor., ep. ad Leand. 3: *historia, significatio typica, moralitas.*

[94] J. Daniélou, *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*: EThL 24 (1948) 119–126.

kali przede wszystkim sensu duchowego, nie zatrzymując się dłużej przy sensie dosłownym i znaczeniu płaszczyzny historycznej. Teologowie antiocheńscy IV wieku Stary Testament rozumieli natomiast już nie tylko w nowotestamentalnej perspektywie chrystologicznej, ale rozpatrywali go w jego historycznej autonomiczności[95]. Nie należy jednak tych dwu metod ani anachronistycznie sobie przeciwstawiać, ani też przemilczać zbliżenia owych dwu szkół w V wieku, kiedy niektórzy ich przedstawiciele, jak np. Cyryl Aleksandryjski[96] i Teodoret z Cyru[97], w swej egzegetycznej pracy uwzględniali aspekty komplementarne innych sposobów objaśniania Pisma.

Pomimo wielu jednostronnych ujęć i niewątpliwych niedoskonałości wczesnochrześcijańskiej egzegezy, wynikających także z niedostatecznej znajomości historycznych uwarunkowań biblijnych świadectw Objawienia, głębokie zakorzenienie hermeneutyki biblijnej w tajemnicy Wcielenia i w doktrynie dwu natur stanowiło tę opcję teologii patrystycznej, która pozwalała – obok ludzkich komponent Pisma i heterogeniczności jego poszczególnych części – odkrywać także wymiar boski, a tym samym przenikać do wewnętrznej głębokiej treści, nadającej dynamizm całej Biblii i stanowiącej jej spoiwo.

4. *Kluczowe znaczenie Chrystusa w hermeneutyce*

Kluczowe znaczenie, które postaci Chrystusa przyznaje hermeneutyka patrystyczna, pięknie wyraża Ambroży (in Luc. 7,50), nazywając Go „autentycznym interpretatorem Pisma": *scripturae verus interpres Christus*[98]. Zdaniem Orygenesa, Chrystus jest Tym, który czyta nam Stary Testament (hom. in Jos. 9,8) i czyni go Ewangelią (Jo 1,33):

---

[95] J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?*: RSR 34 (1947) 257–302; W. Gruber, *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Beitrag zur Noematik der Heiligen Schrift*, Graz 1957; Margerie, *Histoire de l'exégèse* I, 188–213; Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*; A. Viciano, *Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick:* Schöllgen, Scholten (red.), *Stimuli*, 370–405.

[96] Cyr. Alex., Is., prol.; glaph. in Gen. 1 prol. Zob. P. Rosa, *Gli occhi del corpo e gli occhi della mente. Cirillo Alessandrino: testi ermeneutici*, Bologna 1994, 67–72; A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament* (AnBib 2), Rom 1952, 40–42, 243–363; M. Simonetti, *Note sul commento di Cirillo d'Alessandria ai Profeti minori*: VetChr 14 (1977) 301–330.

[97] Thdt. Cyr., in Ps., prol. Zob. J.N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (ThH 100), Paris 1995, 276–281, 713.

[98] Th. Graumann, *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* (PTS 41), Berlin – New York 1994, 255–275; W. Hagemann, *Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus* (TThS 23), Trier 1970, 95–116.

Przed przybyciem Chrystusa Prawo i Pisma proroków nie zawierały treści tkwiącej w definicji terminu „Ewangelia", ponieważ Ten, który miał objawić tajemnice w nich zawarte, jeszcze nie przybył[99].

Objaśnianie Pisma w świetle Chrystusa było w istocie objaśnianiem go z perspektywy Krzyża. Często więc Krzyż Chrystusa nazywano kluczem do duchowego rozumienia Pisma. Rozerwanie zasłony w świątyni podczas Męki Chrystusa było symbolem tego, że w świetle Jego ofiary krzyżowej odsłonięty został autentyczny sens tajemnic ukrytych w słowach Biblii[100].

Uważanie Chrystusa za autentycznego interpretatora Pisma w oczach ojców Kościoła nie równało się zawłaszczeniu świętych Ksiąg judaizmu, „Pierwszego Testamentu". Ta tendencja patrystycznej egzegezy była po prostu kontynuacją hermeneutyki wewnątrzbiblijnej znajdującej uzasadnienie na przykład w pouczeniu uczniów w Emaus (Łk 24,13–35), kiedy Jezus uczniom, „zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykładał (διερμήνευσεν), co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego". Nawiązując bezpośrednio do tego spotkania, Łukasz (24,45) opowiada, jak Zmartwychwstały ponownie ukazał się zebranym w Jerozolimie apostołom i „oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma"[101]. Ojcowie Kościoła chcieli zasady swej interpretacji Biblii sytuować w tej Chrystusowej hermeneutyce i nigdzie poza tym[102]. Podane przez samego Chrystusa rozumienie Pism Starego Przymierza, które w Nim znalazły wypełnienie (zob. Mt 5,17; Łk 4,21; J 5,46), stworzyło podstawy egzegezy patrystycznej, której celem było jedynie kontynuowanie i rozwijanie tego rozumienia: „Słowo Boże objaśnia i oświeca wszystkie pola Pisma, wypełnione przez Jego przyjście" (Orig., Jo. 13,42,279)[103]. Gdzie i w jaki sposób konkretnie nastąpiło to wypełnienie, pisma Nowego Testamentu dają liczne i różnorakie wskazówki[104].

Najważniejszym świadkiem egzegetycznej tradycji, sięgającej w gruncie rzeczy samego Chrystusa, był tu Paweł; jego objaśnianie Pisma wska-

---

[99] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, cz. I, Warszawa 1981, s. 57.

[100] Iren., haer. 4,26,1; Orig., hom. in Ex. 7,1; Aug. En. Ps. 70, s. 2,9. Inne teksty u Augustyna, zob.: BAug 72, Paris ²1988, 775 n. nota uzupełniająca (M.-F. Berrouard); M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin Prédicateur* (Theol. 7), Paris 1946, 345, 355, 358–383.

[101] Kontynuowanie tej lektury Pisma przez apostołów plastycznie ukazuje kerygmat Piotra, frg 4a = Clem Alex., strom. 6,128; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tübingen ⁵1989, 40 n.

[102] Iren., haer., 4,26,1; Orig., Jo. 5,6; hom. in Jos. 9,8; Aug., Io. ev. tr. 9,4–5; Hier., in Jon. praef.

[103] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, s. 317.

[104] Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* I, 52–103; C.K. Barrett, *The Interpretation of the Old Testament in the New*: P.R. Ackroyd, C.F. Evans (red.), *The Cambridge History of the Bibel* I, Cambridge 1970, 377–411; W.E. Gerber, *Exegese* III (NT und Alte Kirche): RAC 6 (1966) 1211–1229, 1211–1214.

zywało drogę ojcom; znajdowali oni w nim zarówno zasady, jak i przykłady jego stosowania, które odnosiły się do innych miejsc, nieobjaśnionych przez apostołów, i które można było stosować do całego Pisma[105]. We wzorcowy sposób egzegezę Pawła zrozumiał Orygenes (hom. in Ex. 5,1):

> Cóż więc mamy robić my, którzy od nauczyciela Kościoła, Pawła, otrzymaliśmy takie zasady pojmowania Pisma? Czyż nie wydaje się słuszne, abyśmy przekazaną nam regułę zastosowali przy pozostałych zapisach wedle podobnego wzoru?[106].

Tak samo Augustyn (c. Adim. 12; por. c. Faust. 12,39) był przekonany, że „apostołowie, rozumiejąc wszystko, wyjaśniali jednak niewiele. A to dlatego, żeby inne zagadnienia pozostawić potomnym do zrozumienia, według tych samych zasad"[107]. Dla patrystycznej egzegezy kierunkowskazem stały się nowotestamentalne wzorce reinterpretacji tekstów Starego Testamentu za pomocą alegorii i typologii (Ga 4,22–24; 1 Kor 10,11; Hbr 8,5). Stosowanie ich – w przekonaniu o pożyteczności wszelkiego Pisma (zob. 2 Tm 3,16) – zostało poszerzone oraz powiązane z Pawłową antytezą ducha i litery (2 Kor 3,6); celem tego było ułatwienie chrześcijanom zrozumienia całego Pisma i jego aktualizacja w nowej perspektywie wiary.

Punktem centralnym stała się tutaj tajemnica Chrystusa[108]. Do Niego odnoszono wszystko w Piśmie, On jest w gruncie rzeczy jego jedynym tematem. Chrystus był jednym Słowem w wielu słowach: „Jest jedno słowo w całym Piśmie Świętym rozbrzmiewające (...) przez usta wielu świętych głoszone jest jedno Słowo, będące na początku Bogiem u Boga" (Aug., en. Ps. 103, s. 4,1)[109]. Powołując się na świadectwo Chrystusa o sobie samym (J 5,46), Augustyn (c. Faust. 12,7; por. 16,9.14.26) był przekonany, że w Pismach Starego Testamentu wszystko zostało powiedziane „albo o Nim, albo ze względu na Niego"[110]. Domagał się więc konsekwentnej chrystocentrycznej egzegezy Starego Testamentu:

---

[105] Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 87–97; *idem*, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I/2 (Theol. 41), Paris 1959, 373–383; F. Cocchini, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo* (VSen N. S. 11), Rome 1992.

[106] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska*, tłum. St. Kalinkowski, t. 1–2, Warszawa 1984, t. I, s. 192.

[107] Św. Augustyn, *Przeciw Adimantowi* [w: *Pisma przeciw manichejczykom*, s. 174].

[108] Ch. Karakolis, *Erwägungen zur Exegese des Alten Testamentes bei den griechischen Kirchenväte. Eine orthodoxe Sicht*: I.Z. Dimitrov i in. (red.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht* (WUNT 174), Tübingen 2004, 21–38, 29–32.

[109] Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów.* Ps 103–123, s. 57. Orig., Jo. 5,5; Ambr., in Ps. 61,33–34; in Ps 118,3,20. Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II/1 (Theol. 42), Paris 1961, 181–197.

[110] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, t. 1, s. 69. Bogatą dokumentację można znaleźć w: G. Madec: *Christus*: AL. 1 (1994) 845–908, 864–889.

Całość odnieśmy do Chrystusa, jeśli pragniemy trzymać się drogi poprawnego rozumienia. Nie odstępujmy od kamienia węgielnego, żeby własne rozumienie nie spowodowało ruiny. W Nim niechaj się utrwali to, co chwiało się skutkiem braku stałości, na Nim niechaj spocznie to, co niepewnie zawisło. Niezależnie od tego, ile wątpliwości rodzi się w umyśle człowieka po usłyszeniu Pisma Świętego, nie wolno odchodzić od Chrystusa. Każdy, kiedy zostanie mu objawiony Chrystus w tych słowach, pojmie, że zrozumiał. Natomiast zanim nie dojdzie do zrozumienia Chrystusowego, niech nie chełpi się, że rozumie (Aug., en. Ps. 96,2)[111].

Chrystocentryzm interpretacji Pisma dla biskupa Hippony znaczył jednak, że Chrystusa należy rozumieć w całej Jego rzeczywistości, jako Głowę i Ciało (*totus Christus*). Kiedy Augustyn (c. Faust. 22,94), mówiąc o Starym Testamencie, twierdził: „To wszystko rozbrzmiewa na temat Chrystusa" (*Christum* (...) *sonant omnia*)[112], miał zawsze na myśli również Kościół. Tak więc eklezjologiczna perspektywa interpretacyjna była nieodłącznym elementem chrystologicznej lektury Pism Starego Testamentu – w łączności z Chrystusem Kościół stanowi centralną część Pisma Świętego: *totum omnium scripturarum mysterium Christus et ecclesia* (en. Ps. 79,1: „misterium całego Pisma, czyli Chrystusa i Kościoła")[113]. Pragnąc wykazać, że pisma Starego Testamentu rzeczywiście mówią o tym misterium, ojcowie Kościoła posługiwali się przede wszystkim egzegezą typologiczną.

IV. Metody i reguły interpretacji

1. *Typologia*

a) Podstawy biblijne

„A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych (τυπικῶς/ *in figura*)", pisze Paweł (1 Kor 10,11), mając na myśli przejście Izraelitów przez pustynię. Był on przekonany, że tamte „wydarzenia są dla nas znakiem-zapowiedzią" (τύποι- *in figura facta sunt nostri*) (1 Kor

[111] Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów.* Ps 78–102, s. 280.

[112] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, t. 2, s. 83.

[113] Aug., civ. 16,2: *scripturae secreta* (...) *ad Christum et eius ecclesiam, quae civitas Dei est, esse referenda*; civ. 17,15; en. Ps. 30 II, s. 2,8–9. Zob. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme"*, Einsiedeln 1970, 160–179 (Sinnbilder der Kirche); E. Dassmann, *Kirche* II (bildersprachlich): RAC 20 (2004) 965–1022, 1012 n.

10,6)[114]. W wydarzeniach Wyjścia apostoł widział zapowiedź i antycypację zainicjowanego we chrzcie wychodzenia z tego świata i wkraczania w nowe życie. Także 1 List Piotra (3,20 n) figurom potopu i przynoszącej ocalenie arki przeciwstawia wypełniający je i dopełniający antytyp (ἀντίτυπος) chrztu.

Informacja: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało także dla naszego pouczenia" (Rz 15,4; por. 1 Kor 8,9 n), kojarzy się wprawdzie ze starożytnym sposobem pisania historii, tak by była umoralniającym przykładem, żeby minione wydarzenia stanowiły pouczenie (*historia magistra*). Zachodzi tu jednak zasadnicza różnica. Jeśli także egzegeci Homera zakładali historyczność postaci Odyseusza, to jednak miał on być wzorcem do naśladowania: bądź wytrwałości i roztropności, bądź też – w przypadku alegorycznej interpretacji jego perypetii – wyzwalania się duszy z więzienia materialnego świata i wchodzenia do autentycznej ojczyzny świata niematerialnego. Jako stoicki bohater, czy też jako neoplatońska alegoria, Odyseusz był stawianym przed oczy modelem do naśladowania; nigdy natomiast nie był antycypacją jakiejś – mającej się dopiero kiedyś pojawić – osoby, a jego pełne przygód życie nie było symbolem zapowiadającym przyszłe wydarzenia. Abstrahując od biograficznego dzieła Plutarcha *Vitae parallelae*, w którym wybitni greccy wodzowie, politycy i mówcy V wieku byli przeciwstawiani swym rzymskim odpowiednikom żyjącym w późniejszej epoce, starożytnym myślicielom zasadniczo obca była idea znajdowania takich historycznych odpowiedników i szukania w minionych wydarzeniach antycypacji późniejszych wydarzeń. Ahistoryczny, żeby nie powiedzieć antyhistoryczny, charakter filozofii późnego antyku stanowił spuściznę Platona, który całą swą uwagę kierował nie na stawaniu się i przemijaniu świata, lecz na nieprzemijającej istocie rzeczy.

Specyficzną cechą wiary chrześcijańskiej było natomiast opieranie się na wydarzeniach historycznych. Dlatego rozważanie historii i poznawanie powiązań tworzących ją wydarzeń stanowiło niezbywalną treść chrześcijańskiej refleksji nad wiarą. W objaśnianiu Pisma tendencja ta przejawiała się w egzegezie typologicznej. Był to charakterystyczny sposób odnoszenia Nowego Testamentu do Starego, polegający na tym, że relacje między nimi rozumiano jako prefigurację i wypełnienie.

W terminologii egzegezy patrystycznej nie rozróżniano dokładnie typu od alegorii; już Paweł (Ga 4,24) powiedział, że obydwie żony Abrahama, Hagar i Sarę, należy rozumieć alegorycznie (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα),

[114] W. Schrage, *Der erste Korintherbrief (1 Kor 6,12–11,16)* (EKK NT 7/2), Solothurn – Vluyn 1995, 413–429: historia interpretacji i oddziaływania; L. Goppelt, τύπος: ThWNT 8 (1969) 246–260; *idem*, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1990 (= Gütersloh 1940).

ponieważ były one symbolami Starego i Nowego Przymierza[115]. W ten sposób pojęcie alegorii apostoł wprowadził do teologii. Ojcowie Kościoła na różne sposoby naśladowali terminologię Pawła; również oni odnosili termin *allegoria* do prefiguracji lub typów w kontekście historii zbawienia i mówili o *allegorica intelligentia* tam, gdzie trzeba było wyjaśniać historiozbawcze powiązania[116]. Przy interpretowaniu tekstów biblijnych nie chcieli wprowadzać do nich treści heterogenicznych; ich zamierzeniem była interpretacja chrystocentryczna, w której kierowali się przykładem samego Jezusa i autorów nowotestamentalnych. Pojawiały się tu jednak także głosy krytyczne. Zarzucano na przykład, że użyty przez Pawła termin zdradza świeckie obciążenia, dostrzegane szczególnie w alegorycznej interpretacji Homera i w tendencji do pogańskiej metody interpretacji, bagatelizującej sens dosłowny. Bronili historyczności także treści podanych w formie alegorycznej:

> „Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny" (Ga 4,24). Znaczy to: jedno jest wyrażane przez coś drugiego. Apostoł podał tu jednak pewną regułę, zgodnie z którą trzeba rozumieć metodę alegoryczną. Przy objaśnianiu figur Starego Testamentu nie należy negować autentyczności wydarzeń historycznych. Stwierdziwszy bowiem, że Abraham rzeczywiście miał dwie żony, Paweł zaznacza następnie, że mają one nadto sens symboliczny (Pelag., in Gal. 4,24).

Egzegeci antiocheńscy zwracali uwagę na to, że terminu „alegoria" Paweł używał w sensie niewłaściwym – καταχρηστικῶς (Jo. Chrys., in Gal. 4,24), ponieważ przez wprowadzenie typologicznej interpretacji żon Abrahama – w odróżnieniu od właściwej funkcji alegorii – absolutnie nie kwestionował historycznego wymiaru Starego Testamentu[117].

Typologiczną interpretację historycznych wydarzeń, której wzór znajduje się u Pawła, praktykowano już w pismach Starego Testamentu. Dzia-

---

[115] Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 24 n.; R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Freiburg i. Br. 1998, 218–222.

[116] H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II/1 (Theol. 41), Paris 1961, 373–383; *idem*, *„Typologie" und „Allegorese": idem, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 265–317; M. Simonetti, *Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci*: ASE 8/2 (1991) 363–384; *idem*, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*: C. Curti (red.), *La terminologia esegetica nell'antichità* (QVetChr 20), Bari 1987, 27–58.

[117] H. Freytag, Quae sunt per allegoriam dicta. *Das theologische Verständnis der Allegorie der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Gal 4,21–31*: H. From i in. (red.), *Verbum et signum I. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, München 1975, 27–43; J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nowe wyd., przejrzane i poszerzone, Paris 1976, 492 n.; B. Clausi, *Letture antiche e medievali di Gal. 4,24*: ASE 8/2 385–404, 389 n.; R. Kepple, *An Analysis of Antiochene Exegesis of Galatians 4,24–26*: WTJ 39 (1976/77) 239–249; H.N. Bate, *Some Technical Terms of Greek Exegesis*: JThS 24 (1923) 59–66, 60 n.

łanie Boga w historii poświadczano i opisywano w taki sposób, że Jego słowa i czyny wskazują na inne, dalsze treści. Są one proroczą obietnicą przyszłego nowego Objawienia, która nawiązuje do faktów wcześniejszych, ale mówi coś więcej jeszcze. Podczas niewoli babilońskiej pierwsze Wyjście wskazywało na nowe, w którym na nowo stanie się faktem dawna bliskość Boga i Jego ludu (Oz 2,16; Iz 52,11n). Dawne miasto Dawida – Jerozolima – po jej zdobyciu wskazywała na nowe Jeruzalem, które kiedyś będzie miastem sprawiedliwości (Iz 1,21–26). Dawid stał się prawzorem króla czasu zbawienia (Am 9,11). Miejsce Starego Przymierza zajmie Przymierze nowe, nieporównanie wspanialsze (Jr 31,13–34). Wspominanie minionych wielkich czynów Boga umacniało nadzieję lepszej przyszłości. Bóg stwarza coś nowego, to prawda, jednak to nowe zostało w pewien sposób już przygotowane i historia jest nieustannie w drodze do niego. W Nowym Testamencie kontynuatorem tej wewnętrznej logiki historii zbawienia był przede wszystkim Paweł. Mimo swej nieoczekiwanej nowości, Objawienie Boże stanowi zawsze odpowiednik wcześniejszego działania Boga. Adam jest typem nowego, mającego kiedyś przyjść, Adama (Rz 5,14); Stary lud – Przymierza, Izrael jest natomiast typem Kościoła (1 Kor 10,6).

b) Egzegeza typologiczna jako interpretacja historii zbawienia

U podstaw typologicznego rozumienia historii znajduje się zasada analogii. Między rzeczywistością wcześniejszą a późniejszą zachodzi, z jednej strony, różnica, dlatego mówi się o „starym" i „nowym", a z drugiej – wykazują one podobieństwo do siebie, w tym znaczeniu, że to, co w zalążku znajdowało się w starym, znajduje „wypełnienie" w nowym. Jak to już pokazał przykład niebieskiego Jeruzalem, typologicznie można ujmować nie tylko relację między Starym i Nowym Przymierzem. Relacja ta istnieje także pomiędzy czasem zbawienia zainicjowanym przez pierwsze przyjście Chrystusa a „nowym eonem", który nastanie dopiero po Jego powtórnym przyjściu na końcu czasów. Nie negując istnienia nowych początków, zerwań i przełomów w historii Boga z ludźmi, typologiczne myślenie usiłuje jednak pojmować historię zbawienia w perspektywie jej ciągłości, a poświadczające ją Pismo odczytywać w jego jedności. Jest to jedność tej samej drogi, którą Bóg – mimo błędów i pomyłek człowieka – przemierza razem ze swoim stworzeniem. Celem, który sobie stawia typologiczne rozumienie Pisma, jest dostrzeganie samotranscendencji historycznych wydarzeń i ukazywanie wierności Boga, niezrażającego się niewiernością człowieka. Wewnętrzna harmonia wydarzeń i postaci w procesie historii zbawienia ma źródło w ich przynależności do jednego boskiego planu zbawienia, a typologiczne rozumienie historii stawia przed oczyma jego nieodwołalność.

W rozumieniu ojców Kościoła Nowy Testament jest ukryty w Starym, a pełne znaczenie Starego ukazało się dopiero w Nowym (*et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat*: Aug., quaest. in hept. 2,73). Dlatego patrystyczna egzegeza zawierała w sobie jednocześnie teologię historii i sama stawała się interpretacją historii zbawienia. Czynności służące zrozumieniu Biblii polegały na czymś daleko więcej niż tylko na wyjaśnianiu tekstu literackiego napisanego w przeszłości; zawsze i przede wszystkim zmierzała ona do ukazania działania Boga w historii. Sama historia stawała się z kolei właściwym miejscem rozumienia Pisma, w tym sensie że patrzenie okiem wiary na Chrystusa pozwalało ją ujmować w jej wewnętrznych powiązaniach, a nadto prowadziło do tego, że wiele biblijnych pism stawało się jedną Księgą. Potwierdzenie tej jedności Pisma ojcowie widzieli w Apokalipsie (5,2.5). Na pytanie anioła: „Kto godzien jest otworzyć księgę i złamać jej pieczęcie?", jeden ze Starców odpowiedział: „Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak że otworzy księgę i siedem jej pieczęci". Hieronim (in Jes. 9,29,9–12; por. Orig., Jo. 5,6) tak komentuje ten werset:

> Tym Lwem z pokolenia Judy jest Jezus Chrystus, Pan; On otwiera pieczęć księgi – nie jednej tylko, jak wielu mniema, czyli psalmów Dawida, lecz pieczęć wszystkich pism, które zostały napisane przez jednego Ducha Świętego. Dlatego są one nazywane jedną księgą. Poświadcza to Ezechiel (2,9): w tajemnych słowach mówi, że jest ona zapisana na stronie zewnętrznej i wewnątrz, czyli że są w niej litery i sens. Mówi o tym także Odkupiciel w psalmach (40,8): „W zwoju księgi o mnie napisano". Nie u Jeremiasza ani Izajasza, lecz w całym Piśmie Świętym, które jest nazywane jedną księgą.

W przeciwieństwie do judaizmu wskazywano nie tylko na spełnienie się poszczególnych proroctw mesjańskich; w typologicznej interpretacji Starego Testamentu wykazywano, że także należące do niego wydarzenia i postacie bez odniesienia do Chrystusa pozostałyby niedopełnionymi i niezrozumiałymi fragmentami[118]. Dopiero Nowy Testament pozwolił zrozumieć, na co w istocie wskazują starotestamentowe historie.

W gnostyckich tendencjach Marcjona do odrzucania Starego Testamentu ojcowie Kościoła dostrzegli następujące niebezpieczeństwo: Ewangelia oderwana od swych starotestamentalnych korzeni stałaby się ahistorycznym mitem. Gdyby postać Chrystusa została wyrwana ze swego historycznego kontekstu, a Jego przyjście było nieprzygotowanym i nieprzewidywalnym

[118] Clem. Alex., strom. 4,134,3–4; Just., dial. 114,1 przy omawianiu starotestamentalnych świadectw o Chrystusie, jako pierwszy rozróżnił proroctwa (λόγοι) i figury (τύποι). Podczas gdy pierwsze w sensie dosłownym odnoszą się bezpośrednio i wyłącznie do Chrystusa, to *typoi* oprócz sensu historycznego mają dodatkowo znaczenie chrystologiczne. Zob. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1990 (= Tournai 1961), 186–202; E. Dassmann, *Umfang, Kriterien und Methoden frühchristlicher Prophetenexegese*: JBTh 14 (1999) 117–143.

wydarzeniem (Tert., adv. Marc. 2,2–3), wtedy chrześcijaństwo mogłoby się okazać tylko kontynuacją antycznych religii misteryjnych. Uważając się natomiast za wypełnienie Starego Przymierza, chrześcijaństwo zachowało swe zakorzenienie w historii. Typologiczna interpretacja Starego Testamentu była zatem koniecznym warunkiem ocalenia jego tożsamości. Ciągłość obydwu Testamentów ukazywana przez patrystyczną egzegezę nie była konstrukcją ojców Kościoła, lecz w pełni odpowiadała głębokiemu przekonaniu samych autorów Nowego Testamentu, świadomych swej jedności ze świadectwem całego Starego Testamentu[119]. Wczesnochrześcijańscy teologowie przeciwstawiali się wszelkim próbom oddzielania Nowego Testamentu od Starego i rozumienia go niezależnie od niego, ponieważ takie przerwanie ciągłości pozbawiłoby wartości sam Nowy Testament, który całą swą wewnętrzną logiką domagał się tej jedności i sam chciał być rozumiany w świetle starotestamentalnych obietnic[120]. Interpretatorowi Pisma Orygenes (Jo. 10,18,107) wyznaczał następujące zadanie:

> Trzeba podchodzić do całego Pisma jak do jednego ciała, nie wolno łamać i rozrywać silnych i mocnych więzów harmonii całego spojenia, tak jak to robią ci, którzy – o ile to od nich zależy – łamią jedność Ducha tkwiącego we wszystkich Pismach[121].

Tak więc Stare i Nowe Przymierze łączyły wzajemne relacje. Nie tylko Stary Testament czytano w świetle Nowego Testamentu i rozumiano w jego wewnętrznym finalizmie; rozważanie starotestamentalnych prefiguracji dopomagało także do głębszego rozumienia nowotestamentalnego spełnienia.

W rozpoznawaniu starotestamentowych *typoi* ojcowie Kościoła kroczyli na ogół drogami, które wskazują pisma Nowego Testamentu. Głównymi postaciami i wydarzeniami byli: Adam oraz wydarzenia raju, dzieje potopu wraz ze zbawczym znaczeniem arki Noego, ofiara Izaaka, Mojżesz i wydarzenia Exodusu – przejście przez Morze Czerwone, manna na pustyni, zbawcza moc miedzianego węża podniesionego na palu – epizod Jozuego z domem Rahab, przejście Jordanu i obalenie murów Jerycha[122]. Interpretacja typologiczna dotyczyła oczywiście nie tylko wzajemnych relacji obydwu Testamentów, gdyż swoim łukiem obejmowała także teraź-

[119] Iren., haer. 3,12; Orig., princ. 2,4,1–2. Zob. C. Mayer, *Congruentia testamentorum*: AL I (1986/94) 1195–1201; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Oxford ^{5}1977, 64–69; Lubac, *Typologie, Allegorese, geistiger Sinn*, 93–175; Voderholzer, *Einheit der Schrift*.

[120] Voderholzer, *Einheit der Schrift*, 235–270.

[121] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, t. 1–2, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1981, cz. I, s. 239.

[122] J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

niejszość[123]. Z typologią historyczną sąsiadowała typologia aktualizująca. Wydarzenia Starego i Nowego Testamentu były również typami tego, co się dokonywało aktualnie w Kościele, szczególnie w sakramentach[124]. Na przykład symbolem wydarzenia chrztu było zarówno przejście przez Morze Czerwone, jak i uzdrowienie niewidomego od urodzenia w sadzawce Siloe (J 9). Manna na pustyni wskazywała tak samo na Eucharystię, jak i na Chrystusa, którego uczniowie z Emaus rozpoznali przy łamaniu chleba. W typologii aktualizującej widać było, że biblijne wydarzenia zbawcze nie były wyłącznie sprawą przeszłości, lecz swą definitywną realizację znajdowały w życiu Kościoła.

c) Reguły wykładni alegorycznej

Wczesnochrześcijańscy egzegeci nie zawsze opierali się pokusie mnożenia starotestamentowych *typoi*, wskazujących na Chrystusa, Kościół i sakramenty. W wyniku tego każda woda wskazywała na chrzest, każde drzewo (1 Krl 17,19) było symbolem Krzyża, czerwona wstążka, którą Rahab spuściła z okna jako znak rozpoznawczy przy zdobywaniu Jerycha (Joz 2,18), miała oznaczać Krew Chrystusa. Pojawiały się oczywiście głosy krytyczne wobec takiej praktyki i nawoływania do umiaru w stosowaniu tej metody. Zdaniem Izydora z Peluzjum (ep. 2,195), próba odnoszenia całego Starego Testamentu do Chrystusa służyła sprawie pogan, gnostyków i manichejczyków:

> Przez to, że [chrześcijańscy egzegeci] naciągają wypowiedzi, które do Niego się nie odnoszą, przyczyniają się do tego, iż ofiarą podejrzeń padają również wypowiedzi skądinąd nienasuwające problemów (...) Ja jednak twierdzę, że jedno i drugie jest prawdą: nie wszystko mówi o Nim, ale nie jest On też pomijany całkowitym milczeniem.

Zwłaszcza przedstawiciele antiocheńskiej szkoły egzegetycznej domagali się, żeby typologicznej interpretacji historiozbawczych odniesień nie opierać na drugorzędnych szczegółach, lecz uwzględniać tylko najważniejsze z nich, mające charakter centralny. Kryterium poprawnej typologii stanowiła rzeczywista analogia zachodząca między typem i antytypem, między symbolem i rzeczywistością. Stosując tę regułę, z jednej strony, uniknie się wprowadzania arbitralnych odniesień Starego Testamentu do Nowego,

---

[123] J. Daniélou, *Exégèse et typologie patristiques*: DSp 4 (1960) 132–138; *idem*, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1991 (= 1978), 241–258.

[124] J. Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963; Ch. Jakob, *„Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* (Theoph. 32), Frankfurt a. M. 1990, 129–150, 180–186; *idem*, *Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese*: StPatr 25 (1993) 107–114.

a uwzględni się podobieństwa strukturalne (ὁμοιότης, μίμησις), z drugiej – nie będzie się niwelować różnic pomiędzy tymi dwoma okresami Objawienia, lecz podkreśli się znaczenie każdego z nich[125]. *Typos* stanowi odpowiednik pierwszego szkicu malarza, który pozwala już rozpoznać wybrany motyw, jednak dopiero w pełni wykonany obraz umożliwia rozpoznanie portretowanego przedmiotu. W rozumieniu antiocheńczyków autentyczną typologię znamionują zarówno ciągłość, jak też dopełniające przekraczanie. Jan Chryzostom (hom. in 1 Cor 10,1) objaśniał tę zasadę na przykładzie przejścia przez Morze Czerwone, rozumianego jako typ chrztu. Wewnętrzna analogia (συγγένεια) tych dwu akcji sprowadza się do tego, że w obydwu występuje woda, w którą wszyscy wchodzą. Wyższość (ὑπεροχή) prawdy nad jej typem polegała na tym, że tam zatonęli faraon i Egipcjanie, a tutaj zostaje pokonany diabeł i pogrzebany stary człowiek z jego grzechami. Tę zasadę typologiczną Jan Chryzostom ujmował w następny sposób:

> Typ nie może być całkowicie obcy prawdzie, bo wtedy nie byłby typem, jednak nie może też z nią się utożsamiać, bo wtedy sam byłby prawdą. Musi więc zachować należytą proporcję (συμμετρία) i ani nie ukazywać wszystkiego, co prawda w sobie zawiera, ani też od niej całkowicie nie odbiegać. Gdyby bowiem zawierał w sobie wszystko, wtedy już sam byłby prawdą. A gdyby od niej zupełnie się różnił, wtedy nie może już być typem. Musi więc na coś wskazywać, a resztę pozostawiać prawdzie.

Dlatego często była poddawana krytyce praktyka egzegetyczna, która mnożyła analogie między typem i prawdą oraz poszerzała je aż do najdrobniejszych szczegółów, w wyniku czego typologia stawała się alegorią. Jeśli jakąś starotestamentową postać uważa się za typ Chrystusa, wtedy należy wyeksponować niektóre tylko rysy, a nie na siłę dowodzić całkowitej między nimi odpowiedniości. Jeśli typologiczne znaczenie proroka Jonasza usankcjonował już Nowy Testament (Mt 12,40n), nie znaczy to, że Chrystusowi należało przypisywać wszystkie rysy jego postaci, na przykład ucieczkę przed Bogiem czy niezadowolenie z okazanego przez Niego miłosierdzia[126]. Zgodnie z postulatem egzegetów, antiocheńskich zwłaszcza, typologia we właściwym tego słowa znaczeniu za znaki-zapowiadzi powinna uważać jedynie te postacie i wydarzenia, w których przejawiał się pierwszy zarys tego, co w pełni urzeczywistnił Chrystus. Teologowie antiocheńscy nie chcieli też deprecjonować historii przez to, że w następstwie fałszywego rozumienia typologii jedynym uzasadnieniem wydarzeń z przeszłości byłoby tylko to, że z woli Opatrzności miały wyjaśniać wy-

[125] J.N. Guinot, *La typologie comme technique herméneutique*: CBiPa 2 (1989), 1–34.

[126] Hier., in Jon., prol; 1,3; Cyr. Alex., Jon., glaph. in Gen. 3,1; 4,2; ador. 9 (PG 68,596n.); Jo. 6,9,4. Zob. Kerrigan, *Cyril of Alexandria*, 367–371; Rosa, *Cirillo Alessandrino: testi ermeneutici*, 75–77.

darzenia mające nastąpić dopiero w odległej przyszłości. Przeciwstawiając się temu, podkreślano:

> W Starym Testamencie Bóg w taki sposób wszystko rozporządził, że wydarzenia tego okresu były bardzo pożyteczne dla ludzi tamtych czasów, a jednocześnie były zapowiedzią wydarzeń, które miały nastąpić dopiero później (Theod. Mops., Jon., prol).

Pomimo tej teoretycznej jasności, Teodor z Mopsuestii właściwie nie odczytywał Starego Testamentu w perspektywie chrystologicznej. Nie chciał niwelować różnic między Starym i Nowym Testamentem, toteż historię ludzkości dzielił na dwa okresy (καταστάσεις), a Chrystusa uważał za dzielącą je cezurę. Ta orientacja doprowadziła go do rozumienia Starego Testamentu jako zasadniczo zamkniętego w sobie etapu Objawienia i do objaśniania go w sensie historyczno-dosłownym[127]. Liczbę psalmów mesjańskich zredukował do czterech (Ps 2; 8; 45; 110). Cierpiący sługa Boży był według niego nie tyle typem przyszłości, ile odniesieniem do przeszłości (in Zach. 9,8–10). Proroctwa odnosiły się w większości do wydarzeń z dziejów Izraela.

Tendencja ta prowadziła nie tylko do zredukowania liczby typów starotestamentalnych; zgodnie z nią większość proroctw spełniła się już w historii Starego Testamentu. Późniejszy, żyjący w V wieku, przedstawiciel szkoły antiocheńskiej Teodoret z Cyru (Pss, prooem.) krytykował to redukowanie mesjańskich proroctw przez wcześniejszych antiocheńczyków. Rozróżniał proroctwa, które spełniły się już w Starym Testamencie, i takie, które miały się spełnić dopiero w Nowym[128].

Już wcześniej jednak egzegetyczna szkoła antiocheńska wypracowała koncepcję (θεωρία), która jej własnej metodzie interpretacji, opartej na sensie historyczno-dosłownym, zapewniała otwarcie na wyższe znaczenie. Zamiast znacznie zredukowanej liczby konkretnych miejsc uważanych za typy θεωρία pozwalała z sensu historycznego – przy zachowaniu jego własnego znaczenia – wyprowadzać dalsze odniesienia, zwłaszcza chrystologiczno-eklezjologiczne, które dzięki otrzymanej prorockiej „wizji" zamierzali mu nadać już sami biblijni autorzy i które tym samym były zawarte w sensie dosłownym[129]. Klasyczną definicję tej koncepcji podał Julian z Eclanum (in Os. 1,1,10–11):

---

[127] Reventlow, *Epochen* II, 9–27.

[128] J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (ThH 100), Paris 1995, 254 n., 276–281, 516–522, 713.

[129] Diod., Pss., prooem.; Ps. 118, prooem. Zob. Margerie, *Histoire de l'exégèse* I, 188–213; Simonetti, *Significato di alcuni termini tecnici*, 47–51; H. Kihn, *Ueber* θεωρία und ἀλληγορία*) nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener*: ThQ 62 (1880) 531–582; P. Ternant, *La* θεωρία *d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*: Bib. 34 (1953) 135–158, 354–383, 456–486; A. Vaccari, *La* θεωρία *nella scuola esegetica di Antiochia*: Bib. 1 (1920) 3–36 (= Scritti di Erudizione e di Filologia 1, Storia della Letteratura

> Jeśli w opisie wydarzeń dotyczących żydowskiego ludu pojawia się coś, co swą wielkością rozsadza ograniczone wymiary jednego ludu, wtedy powinniśmy wiedzieć, że w owym ludzie zapowiedzi spełniły się tylko po części i – zgodnie z „*theoria*"– odnoszą się one także do innych, czyli do wszystkich ludów. Zgodnie z przekonaniem uczonych, *theoria* jest ujmowaniem wyższej rzeczywistości przez rozważanie zwykle niewiele znaczących obrazów lub wydarzeń. Dlatego, ściśle rzecz biorąc, nie należy mówić, że powrót Żydów z Babilonu to rozumienie tekstu w sensie historycznym, a wolność dana nam przez wiarę w Chrystusa to jego znaczenie w sensie alegorycznym. W języku prorockim zostało przyobiecane bez żadnych ograniczeń jedno i drugie, w taki sposób że wcześniejsza średnia miara wskazuje na późniejszy nadmiar. To bowiem, co wcześniej było przesadą, potem nie dorastało wielkością do wydarzeń.

Dla antiocheńczyków hiperboliczny charakter starotestamentalnych obietnic stanowi wskazówkę tego, że doskonałego wypełnienia należy szukać na obszarze Nowego Testamentu[130]. Właśnie ten emfatyczny charakter literackiej formy obietnic mówi o niedoskonałości częściowego wypełnienia w Starym Testamencie i tym samym pozwala zrozumieć definitywne, całkowite wypełnienie w Chrystusie.

2. *Interpretacja alegoryczno-symboliczna*

a) Od widzialnego do niewidzialnego

Egzegeza patrystyczna nie ograniczała się jednak do ukazywania relacji zachodzących wewnątrz samej historii zbawienia i do ujawniania analogii na płaszczyźnie horyzontalnej:

> Nie należy bowiem sądzić, że wydarzenia historyczne są symbolami wydarzeń historycznych, a sprawy cielesne symbolem spraw cielesnych; jest inaczej: sprawy materialne stanowią symbol spraw duchowych, a wydarzenia historyczne symbol spraw, które można oglądać umysłem (Orig., Jo. 10,18,110)[131].

42, Roma 1952, 101–135); *idem*, *La 'teoria' esegetica antiochena*: Bib. 15 (1934) 94–101 (= Scritti di Erudizione e di Filologia 1, Storia della Letteratura 42, Roma 1952, 135–142); L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes*, Paris 1933, 134–137.

[130] Diod., in Ps 118 prol.; in Ps 68,22; Theod. Mops., in Joel. 3,28,32; Thdt. Cyr., in Ps. 117,10. W sprawie terminologii, zob.: G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (AnBib 9), Rom 1958, 90–108. W związku z problemem niejednoznaczności tego kryterium, zob.: Ternant, θεωρία, 371–373.

[131] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, cz. 1, s. 240.

Według Orygenesa, duchowa interpretacja Pisma nie ukazuje analogii istniejących na tej samej płaszczyźnie, lecz podnosi na wyższy stopień rzeczywistości. Dokonuje się tu wzniesienie ponad całą stworzoną ziemską rzeczywistość, znajdującą się u podstaw Objawienia, oraz wzlot ludzkiego ducha na poziom poznania duchowego[132]. Interpretacja alegoryczna zmierzała do odkrycia relacji między historią zbawienia a prawdą transcendentną, do ukazywania analogii wertykalnych i do rozumienia rzeczywistości ziemskiej jako odblasku świata niebieskiego[133]. Słowa Biblii były uważane za wsporniki boskich idei. Z każdego słowa docierało do czytelnika polifoniczne *Sursum corda*. Grzegorz z Nyssy (in Cant. hom. 10, prooem.) bardzo plastycznie opisuje dynamiczno-anagogiczny charakter takiego rozumienia Pisma:

> Blaski i promienie tych Bożych słów mogą być jak jakieś gwiazdy, olśniewające i odległe dla oczu duszy (...) Jeśli i naszej duszy przydarzy się to, co Eliaszowi, i nasz umysł wzniesie się na wozie ognistym (...), wtedy będzie w zasięgu naszej nadziei zbliżenie się do tych gwiazd, czyli do Bożych myśli[134].

Posługując się innym obrazem, to samo ukazuje Orygenes (Jo. 20,3,10): „Opieramy się na historii jak na drabinie, szukając w literach Pisma śladów prawdy"[135]. To wznoszenie się od litery do ducha, od rzeczy widzialnych do niewidzialnych, było – podobnie jak typologiczna interpretacja Pisma – przede wszystkim naśladowaniem wzorca danego przez Pawła. Pewność, że niewidzialną istotę Boga można poznać z Jego dzieł widzialnych (Rz 1,20), wezwanie do szukania tego, co w górze (Kol 3,1), wskazanie, że „Sara" znaczy „górne Jeruzalem" (Ga 4,24.26), czyli Kościół niebian i górny świat – wszystko to umacniało egzegetę Orygenesa w przekonaniu o prawowitości tej metody interpretacji. Tak samo zresztą jak zapewnienie: „Wy natomiast przyszliście do góry Syjon, do miasta Boga żywego – Jeruzalem niebieskiego" (Hbr 12,22), oraz twierdzenie, że kult składany przez arcykapłana był obrazem i cieniem rzeczywistości niebieskich (Hbr 8,5)[136]. Może platoński obraz świata z jego dualizmem poznawalnego zmysłami kosmosu i wiecznego królestwa niewidzialnych idei gdzieniegdzie pozostawił ślady w terminologii i mentalności szkoły aleksandryjskiej przede wszystkim; może także, patrząc powierzchownie, dałoby się zauważyć

[132] Hier., in Am. 2,4,4/6: *iuxta allegoriam, id est, intelligentiam spiritalem.* Zob.: de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 333–335; Daniélou, *Origène*, 164–166.

[133] H. Crouzel, *La distinction de la „typologie" et de l'allégorie*: BLE 65 (1964), 161–174, 167–170.

[134] Grzegorz z Nyssy, *Homilie do „Pieśni nad Pieśniami"*, tłum. M. Przyszychowska, WAM, Kraków 2007, s. 157 n.

[135] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, cz. 2, s. 34.

[136] Orig., comm. in Cant. 3,13,9.16; hom. in Num. 7,5; 15,3; hom. in Jer. 18,2; princ. 4,3,13.

jakieś analogie do alegorycznej egzegezy Homera; może też niejedno zapożyczono od Filona, z jego alegorycznej egzegezy Starego Testamentu[137] – mimo to należy stwierdzić, że alegoryczna interpretacja patrystyczna jest oryginalna i wyrosła z korzeni nowotestamentalnych[138].

Słowa Chrystusa: „Podnieście oczy i popatrzcie na pola, jak się bielą na żniwo" (J 4,35) – zwrócenie uwagi na rozpoczęty czas zbawienia – zdaniem Orygenesa (Jo. 13,42,284), domagały się alegoryczno-symbolicznego rozumienia stworzonego świata i Pisma. Sam Chrystus wzywał swych uczniów oraz słuchaczy do podniesienia duchowych oczu i zobaczenia, jak pola Pisma, a także całego stworzenia są napełnione obecnością boskiego Logosu i promieniują światłem prawdy, która wszystko przenika, objawiając się temu, kto oko ducha odrywa od rzeczy ziemskich i wznosi ku niebieskim. Chrystus sprawił, iż rzeczy tego świata ukazują królestwo Boże, toteż wiara w stworzenie świata od razu dopomogła dojrzeć ten jego symboliczny wymiar – wiara, która rzeczywistość świata rozumie jako ślad i znak swego boskiego Sprawcy. (Athan., gent. 42–44), dla której „piękno całego świata jest wielkim poematem niewysłowionego Stwórcy" (Aug., ep. 138,5). Zgodnie z prawami stworzonego świata wszystkie rzeczy są wzajemnie z sobą powiązane, tak że jedna może się stać znakiem drugiej. Więcej jeszcze: we wszystkie rzeczy jest wpisana relacja do ich Pierwszego Źródła i Celu Ostatecznego, skutkiem czego – jak pisze Orygenes (Jo. frg. 6) – są one jakby obrazem (εἰκονικός), ikoną. Interpretacja symboliczno-alegoryczna zmierzała do wyśledzenia i zrozumienia tej, charakterystycznej dla ziemskiej rzeczywistości, funkcji oznaczania oraz wskazywania. Podobnie jak zwierciadło świata i Bożego w nim działania, ten symboliczny wymiar miało również Pismo. Jako wyraz jednego zbawczego planu Bożego, wszystko było powiązane wzajemnymi relacjami, wszystko znajdowało się w wertykalnej relacji do Boga i było pełne Jego mądrości.

b) *Allegoria facti/allegoria verbi*

Oprócz znaczenia alegorycznego, którego podstawę stanowią relacje rzeczy (*allegoria facti*), istnieje oczywiście również takie, które ma podstawę w słowach (*allegoria verbi/dicti*)[139]. To ostatnie jest alegorią rozumianą jako forma retoryczna. Tym, co językowi religijnemu nadawało charakter ale-

[137] D.T. Runia, *Philo in Early Christisan Literature*, Assen 1993; E.O. Fearghail, *Philo and the Fathers*: Finan, Twomey (red.), *Scriptural Interpretation in the Fathers*, 39–59; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

[138] H. de Lubac, *Hellenistische und christliche Allegorese*: *idem*, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999, 343–391; Crouzel, *Distinction de la „typologie" et de l'allégorie.*

[139] Aug., trin. 15,15; vera rel. 99.

goryczno-symboliczny, była jego szczególna natura. W Piśmie Bóg mówi w gruncie rzeczy co innego (ἄλλα ἀγορεύει) niż na pierwszy rzut oka zdają się sugerować same słowa. Klemens Aleksandryjski (strom. 6,124,6) pierwszy stworzył teorię tej alegorii, którą on sam rozumiał jako specyficzną formę ekspresji każdego religijnego języka, także na obszarze pozabiblijnym:

> Ani proroctwa, ani sam Zbawiciel nie ogłaszał boskich tajemnic tak po prostu, żeby były one dla pierwszego lepszego łatwo uchwytne, ale rozmawiał przez przypowieści[140].

Tylko w ten sposób boska prawda może się stać nam dostępna na tym świecie, pobudzać nas do jej zgłębiania – tylko dzięki temu także może być zachowywana przed niepożądanymi ingerencjami. Symbol objawia, a jednocześnie przesłania, jest znakiem rzeczywistości, której nie można bezpośrednio oglądać ani wyrazić w słowach, i dlatego właśnie na obszarze religijnym stanowi nieodzowne pośrednictwo w procesie poznawczym oraz pełni rolę jego szaty językowej.

We wczesnochrześcijańskiej egzegezie istniały niewątpliwie tendencje rozumienia całej Biblii jako alegorii w retorycznym znaczeniu tego słowa, czyli pojmowania wszystkich jej słów – tekstów prawniczych, proroctw, psalmów i części dydaktycznych – jako tajemnic i formuł enigmatycznych, których sens trzeba było odgadywać za pomocą interpretacji alegorycznej i dopiero w ten sposób odsłaniać ukrytą w nich odwieczną, duchową prawdę. Mimo wszystko przynajmniej główne linie tej formy interpretacji doprowadzały jednak do tajemnicy Chrystusa jako centralnej postaci całego Pisma. Poświadcza to tradycyjna wykładnia *Pieśni nad Pieśniami*, którą w całości rozumiano jako *allegoria verbi*[141] i interpretowano jako spotkanie Chrystusa z Kościołem – podobnie zresztą jak popularna interpretacja przypowieści o dobrym Samarytaninie, która w owej paraboli upatrywała symbolicznie ukazaną całą historię zbawienia: upadek człowieka, niemoc Prawa, przyjście Odkupiciela i dokonującą się w Kościele rekonwalescencję upadłych stworzeń[142]. Obydwa te przykłady pokazują jednocześnie, że chociaż zasadnicza tematyka w interpretacji alegorycznej u większości patrystycznych egzegetów zasadniczo nie podlegała zmianom, to jednak w objaśnianiu poszczególnych elementów występowały różnice.

[140] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 187. Clem. Alex., strom. 5,19,3; 20,1; 6,126,1–4; Eucher. form., praef. Zob. H.J. Horn, *Zur Motivation der allegorischen Schriftexegese bei Clemens Alexandrinus*: Hermes 97 (1968) 489–496; M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'„obscurité" biblique*: VigChr 36 (1982) 334–371, 346–350; Daniélou, *Message évangélique*, 229–231.

[141] K.S. Frank, *Hoheslied*: RAC 16 (1994) 59–87.

[142] Orig., hom. in Lc. 34; Ambr. in Lc. 7,71–84; Aug., en. Ps. 125,15; qu. ev. 2,19; Epiph. lat., inetrpret. evang. 49. Zob. Z. Monselewski, *Der Barmherziger Samaritaner. Eine auslegungs-geschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25–37* (BGBE 5), Tübingen 1967.

Język symboliczno-alegoryczny jest z samej swej istoty niejednoznaczny i – w odróżnieniu od precyzyjnych terminów – jedno słowo nie wyczerpuje tu całego znaczenia. Dlatego to samo miejsce w Piśmie można różnie rozumieć i objaśniać. Podobnie jak stągwie w Kanie (J 2,6) mogły pomieścić dwie lub trzy miary, tak też te same słowa biblijnego tekstu mogły przybierać różne znaczenia (Orig., princ. 4,25). Ta wielowymiarowość słowa, z samej jego natury cechująca język symboliczny, staje się tutaj jeszcze większa ze względu na natchnienie autorów biblijnych; ich słowa inspirowane przez Ducha Bożego mają niezmierzoną głębię, z której można wydobywać coraz to nowe treści. „Dziwna jest głębia Twej mowy" wyznał Augustyn (conf. 12,14,17)[143], gdy rozważał różne dopuszczalne możliwości interpretowania pierwszych słów pierwszego wersetu Księgi Rodzaju[144]. Ta wielość możliwych interpretacji nie była przejawem niedostatecznej kompetencji egzegetów; jej przyczynę stanowiło zamierzone przez samego Boga bogactwo znaczeń Jego słowa. Na interpretacje arbitralne nie pozwalało kryterium, którym była zgodność egzegezy z wiarą:

> Jest rzeczą pożyteczną znajdowanie w niejasnych miejscach Pisma Świętego – obecnych w nim z woli Bożej dla naszego ćwiczenia – wielu znaczeń, tak że jeden rozumie je tak, drugi inaczej; wszystkie one muszą jednak być zgodne ze zdrową nauką wiary (Aug., ep. 149,3).

Alegoryczna interpretacja miała na celu tylko symboliczne zrozumienie tego, o czym mówi Biblia[145]. Rękojmią tego, że wszystko, co zostało wyrażone ludzkim językiem, jest znakiem wiecznej prawdy Bożej i wskazuje na rzeczywistość duchową, w przekonaniu wczesnochrześcijańskich teologów były liczne – przytaczane już – wypowiedzi Pisma, przede wszystkim Nowego Testamentu.

c) Duchowa i wieczna Ewangelia

Postulowane tu wznoszenie się mogło zachodzić na dwu poziomach. Słowa Biblii można było albo przekładać na rzeczywistość duchową, która dla wiernego jest dostępna już teraz, albo też przez ich pryzmat ukazywać definitywne dopełnienie zbawienia, które teraz można ujmować tylko w nadziei, „jakby w zwierciadle, niejasno" (1 Kor 13,12).

W pierwszym sposobie interpretacji Orygenes (Jo. 1,8,44–45) rozróżniał „Ewangelię zmysłową (αἰσθητόν) i rozumową, czyli duchową (νοητὸν

[143] Św. Augustyn, *Wyznania*, 282.

[144] Podobnie mówi Jo. Chrys., hom. in Gen. 3,1. Zob. Th. Finan, *St. Augustine on the „mira profunditas" of Scripture. Texts and Contexts:* Finan, Twomey (red.), *Scriptural Interpretation in the Fathers*, 163–199.

[145] K.H. Schelkle, *Auslegung als Symbolverständnis*: ThQ 132 (1952) 129–151.

καὶ πνευματικόν)"[146]. Ewangelia duchowa zawiera nieprzemijające zbawcze działanie wiecznego Logosu, które symbolicznie wyraziło się w Jego ziemskich słowach i czynach, następnie aktualizuje się w duszy jednostki, a dopełnienie znajdzie w królestwie wiecznym[147]. Dlatego również to, co mówi litera Ewangelii, musi jeszcze być przekładane na rzeczywistość duchową: „Napotykamy wielką trudność, gdy próbujemy zgłębić myśl Ewangelii i szukać w niej nagiej prawdy kryjącej się w figurach" (Orig., Jo. 1,8,46)[148]. Orygenes (comm. in Mt 16,20) był przekonany, że „dzieła, które opisują ewangeliści, Odkupiciel czynił symbolami (σύμβολα) swych własnych czynów duchowych". Narodzenie Chrystusa ponawia się, kiedy rodzi się On w sercach wiernych (Orig., hom. in Jer. 9,4); uzdrowienie niewidomego dokonuje się, kiedy Chrystus duchowemu oku ukazuje Pismo (Orig., hom. in Gen. 15,7); łzy Chrystusa wylewane nad Jerozolimą, to łzy wylewane nad Kościołem, który stał się jaskinią zbójców (Orig., comm. in Mt 16,21). Jednak wydarzeniami, które dokonują się w Kościele każdego dnia, są przede wszystkim Męka i Zmartwychwstanie. Chrystus jest w dalszym ciągu wyszydzany, znieważany i krzyżowany (Orig., Cels., prol. 2; hom. in Jer. 19; Jo. 1,11; comm. ser. in Mt 137); w duszy wiernego ma też trwać nieustannie święto Wielkanocy (Orig., Cels. 8,22; comm. ser. in Mt.139; hom. in Jos. 7,2). Metoda alegoryczna służy więc uobecniającej interpretacji historii zbawienia, w tym sensie że aktualizuje minione wydarzenia zbawcze i nadaje im sens duchowy.

W drugim sposobie interpretacji wzrok kieruje się ku eschatologicznemu dopełnieniu i „odwieczną Dobrą Nowinę" (Ap 14,6) próbuje się dojrzeć w „Ewangelii widzialnej", zewnętrznej. Nie można poprzestać na objaśnieniu tej ostatniej w taki sposób, żeby opowiedziane w niej wydarzenia zewnętrzne znajdowały całkowite duchowe wypełnienie w wewnętrznym życiu Kościoła i wiernych. Wszystko, o czym mówi Nowy Testament, musi zostać odniesione do jeszcze głębszej rzeczywistości, na którą on wskazuje i do której przygotowuje[149]. W relacji obietnicy i wypełnienia znajdują się nie tylko Stary i Nowy Testament; także Nowy Testament jest ze swej strony symboliczną obietnicą, która spełni się dopiero w przyszłym eonie:

> Jeśli potrafisz duchem i umysłem wznieść się do nieba i naśladować Jezusa, który wstąpił do nieba i teraz oręduje za nami przed obliczem Boga, odkryjesz tam owe dobra, których cień miało Prawo i których obrazem był w swym ciele Chrystus, i które są przygotowane dla błogosławionych. Żadne oko ich jeszcze

[146] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, cz. 1, s. 59.

[147] Por. Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 245–269; R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 383–385.

[148] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, cz. 1, s. 59.

[149] Orig., comm. in Mt. 10,14; 12,3; princ. 4,3,13. Zob. Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 257–269.

nie widziało, żadne ucho nie słyszało, nie znalazły się też w sercu człowieka (Orig., hom. 2,2 in psalm. 38; por. Jo. 1,37,39).

Podany w Liście do Hebrajczyków (8,5; 10,1) schemat „cień – obraz – rzeczywistość" ukazuje ekonomię zbawienia jako stopniowe odsłanianie tej samej tajemnicy, która była niebieskim archetypem starotestamentowego Prawa, jak również postrzegalnej zmysłami Ewangelii[150]. Trójczłonowy schemat *umbra – imago – veritas* przejęli również późniejsi teologowie. Metody z Olimpu (symp. 9,2,240) pisze:

> Prawo jest znakiem zapowiadającym i cieniem obrazu, czyli Ewangelii, obraz zaś – Ewangelia – jest znakiem zapowiadającym samą prawdę, która ukaże się wraz z powtórnym przyjściem Pana[151].

Podobną wypowiedź znajdujemy u Ambrożego z Mediolanu (in psalm. 38,25): „Najpierw przyszedł cień, potem obraz, a na koniec pojawi się prawda: cień w Prawie, obraz w Ewangelii, prawda w świecie niebieskim"[152].

d) Wszystko jest pożyteczne, nic nie jest absurdem

Ponieważ pisma biblijne są natchnione, każdy zawarty w nich szczegół ma szczególne znaczenie i nic w nich nie jest pozbawione wartości. Potwierdzenie tej prawdy ojcowie znajdowali w słowach Apostoła: „Wszelkie Pismo [jest] przez Boga natchnione i pożyteczne (ὠφέλιμος) do nauczania" (2 Tm 3,16). Zasadę pożyteczności (ὠφέλεια) całego Pisma potwierdzają także inne słowa Pawła (Rz 15,4); pisze on, że wszystko, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało także dla naszego pouczenia. Dlatego w Pismach niczego nie należy uważać za z gruntu przestarzałe, banalne czy niepotrzebne. Jako słowo Boga, Pismo we wszystkich swych częściach musi zawierać wypowiedzi pełne głębokiego znaczenia dla ludzi każdej epoki. Dlatego to, co w bezpośrednim dosłownym sensie nie wydawało się „pożyteczne do nauczania", trzeba było objaśnić w duchowo-alegoryczny sposób, tak żeby jego pożytek stał się widoczny dla rozumienia wiary i dla życia wiarą[153]. Nawet te teksty Starego Testamentu, które w czasie Nowego Przymierza zasadniczo straciły swe bezpośrednie znaczenie – jak na

[150] Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 260–263; V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente* (MBTh 33), Münster 1969, 259–275.

[151] E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo* (SEA 21), Roma 1985, 29–36; Hahn, *Das wahre Gesetz*, 277–275.

[152] Hahn, *Das wahre Gesetz*, 207–223; Margerie, *Histoire de l'exégèse* I, 99–133; L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (SPMed 9), Mailand 1978, 79–83.

[153] Gr. Nyss., hom. in cant. prol. Zob. S. Leanza, *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet*: RStB 2 (1990) 25–49.

przykład prawa obrzędowe i przepisy kultowe albo monotonne wyliczanie stacji przemarszu ludu izraelskiego przez pustynię (Lb 33) – można było w ten sposób zaktualizować[154]. Wczesnochrześcijańska egzegeza nie chciała ani nie mogła opierać się wyłącznie na historycznym interpretowaniu tekstów Biblii, ponieważ – szczególnie w kontekście liturgiczno-homiletycznym – istotne znaczenie zawsze miało w niej duchowe zbudowanie wiernych (*aedificatio ecclesiae*: Orig., hom. in Lev. 7,1), a interpretacja alegoryczna była często jedyną drogą ukazywania wierze źródeł poznania zawartych w czytaniach tekstów Pisma[155].

Szukanie pożytku czytelnika lub słuchacza Pisma wiązało się z przekonaniem o natchnieniu każdego jego szczegółu i obecności w nim Logosu. Rozumiano to niekiedy w ten sposób, że w najmniejszym nawet fragmencie tekstu – w każdym słowie, liczbie, imieniu lub właściwościach terminów i składni – doszukiwano się głębszych treści: „U Boga nic nie jest niepotrzebne ani zbyteczne" (Orig., hom. in Num. 9,1)[156]. Trzeba wierzyć, że żaden najmniejszy znak w Piśmie Świętym nie jest pozbawiony mądrości Bożej" (Orig., hom. in Jer. frg. 1)[157]; Logos napełnia nawet każdą literę Pisma, dlatego jest ono jak „stos tajemnic (...) rozległe morze tajemnic" (Orig., hom. in Gen. 9,1)[158]. W oczach ojców Kościoła Pismo było podobne do cennego kryształu, mieniącego się tęczą barw, a interpretacją alegoryczną posługiwali się po to, by zajaśniało jak najwięcej powierzchni owego szlachetnego kamienia i żeby słowa Biblii rozbłysły z całą mocą.

Zasada pożytku całego Pisma musiała się sprawdzać szczególnie tam, gdzie napotykano miejsca niejasne, które nie były bezpośrednio zrozumiałe: „Cierń wpił się w rękę pijaka" (Prz 26,9 LXX)[159]. Właśnie tego rodzaju fragmenty dla wczesnochrześcijańskich egzegetów były bodźcami skłaniającymi do szukania sensu także w takich przypadkach. Wierni starożytnemu sposobowi myślenia, podkreślali, że takie niejasności w interpretowanych tekstach są okazją do ćwiczenia umysłu, umacniają pokorę i stanowią źró-

[154] Orig., hom. in Num. 7,2; 27,1,3–2,1. Zob. H.J. Sieben, *Israels Wüstenwanderung (Nun 33) in der Auslegung des Hieronymus und Origenes. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität und der Origenistischen Streitigkeiten*: *idem*, *Manna in deserto*, 207–242.

[155] A. Monaci Castagno, *Origene Predicatore e il suo pubblico*, Torino 1987, 120–127.

[156] Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1986, z. 1, s. 78.

[157] *Idem*, *Homilie o Księdze Jeremiasza...*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1983, s. 212.

[158] *Idem*, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1983, t. 1, s. 99. Orig., hom. in Lev. 3,8; hom. in Lev. lat. 2,2; Philoc. 2,4; Jo. 20,36,323; Ambrosiast., quaest. 10,1; Hier., in Eph. 2,2; Gr. Naz., or. 2,105; Jo. Chrys., hom. 1,1 in Rom. 16,3.

[159] Orig., comm. in Gen. 3,21; Didym. Alex., in Eccl. 281,23–25.

dło radości[160]. Jako natchnione, Pismo nie mogło zawierać nic sprzecznego z rozumem ani niemożliwego. Gdy litera była niezrozumiała (*defectus litterae*) i sens dosłowny wydawał się absurdalny, dowodziło to konieczności interpretacji alegorycznej[161]. Wiele trudności dotyczących sensu dosłownego wynikało niewątpliwie z faktu, że wczesnochrześcijańscy egzegeci, z racji słabej znajomości kultury semickiej, niedostatecznie rozumieli gatunki literackie, różnice stylu, formy językowe i historyczne zaplecze, albo też często stawiali zbyt wiele wymagań wobec sensu dosłownego, nie uwzględniając wystarczająco ludzkiej, historycznej komponenty świadectw Objawienia[162], i zamiast tego nawet do pojedynczych słów stosowali zasadę: „To, co Bóg każe mówić prorokowi, powinno być godne Boga" (Orig., hom. in Jer. 12,1; por. hom. in Num. 26,3; princ. 4,2,9)[163].

e) Interpretacja godna Boga

Alegoryczną metodą interpretacji posługiwano się więc szczególnie wtedy, gdy dosłowne rozumienie biblijnego tekstu wydawało się bezsensowne i nie można go było pogodzić z niewątpliwymi prawdami wiary. Właściwy problem dla egzegezy stanowiła nie sama rzecz, o której mówi Biblia, lecz słowa, którymi posługiwała się do jej wyrażenia. W przekonaniu, że treść natchnionych tekstów zawiera boską prawdę, która wierze była już znana, wczesnochrześcijańska interpretacja Pisma usiłowała zrozumieć formy wyrazu używane przez hagiografów dla ukazania tej prawdy. Wrażenie, że pierwszy narzucający się sens, zwłaszcza w Starym Testamencie, nie zawiera prawdy poznanej przez wiarę, prowadziło do przekonania, że interpretowane teksty zostały napisane jako alegoria i tak też musi się je objaśniać.

Zapoznanie tych biblijnych środków wyrazu pociągało za sobą fatalne następstwa. Orygenes (princ. 4,2,2) zwracał uwagę na odrzucenie Chrystusa przez Żydów z powodu zbyt ziemskiego, materialnego rozumienia obietnic mesjańskich i na opowiadanie się za mściwymi, nieobliczalnymi

[160] Clem. Alex, strom. 6,126,1; Aug., ep. 137,18; en. Ps. 146,12; Greg. M., in Ezech. 1,6,1. Zob. Harl, *Origène et les interprétations grecques de „l'obscurité" biblique*, 334, 371; J. Pépin, *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*: RechAug 1 (1958) 243–286; Marrou, *Augustinus und das Ende der Antiken Bildung*, 405–313.

[161] Orig., princ. 4,29; hom. in Jos. 9.4; 16,3; Hil., in Mt. 20,2; Aug., en. Ps. 103, s. 1,18; conf. 6,5,8. Zob. J. Pépin, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*: StPatr 1 (1957) 395–413; M. Harl, *Introduction: Origène, Philocalie*, 1–20 sur les Écritures (SC 302), Paris 1983, 94–100; Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 124–127; R.G. Evans, *Absurditas in Augustine's Scriptural Commentary*: DR 99 (1981) 109–118.

[162] S. Leanza, *La dottrina di strumentalità nel carisma profetico-agiografico secondo i Padri*, Messina 1969.

[163] Orygenes, *Homilie do Księgi Jeremiasza...*, s. 97.

Demiurgami z powodu dosłownego rozumienia starotestamentalnych opisów Boga u Marcjona, a wreszcie na prostacki, antropomorficzny obraz Boga u nieuczonych wiernych – i takie wysunął twierdzenie:

> Wyłączną przyczyną fałszywych wyobrażeń ich wszystkich na temat wyżej przedstawionych spraw jest fakt, że pojmują oni Pismo Święte nie w sensie duchowym (κατὰ τὰ πνευματικά), lecz dosłownie (πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα)[164].

Tak samo krytycznie wypowiadał się Klemens Aleksandryjski (strom. 3,38,1; 7,96,2), oskarżając heretyków, że nadużywają sensu dosłownego i to, co zostało powiedziane alegorycznie, rozumieją dosłownie. Prawdę można jednak znaleźć tylko „przez rozważanie, co Panu i Wszechwładnemu Bogu jest w sposób doskonały przynależne i właściwe" (οἰκεῖόν τε καὶ πρέπον: strom. 7,96,4; por. 2,72 n; 5,68,3)[165]. Jak potwierdza to terminologia, chrześcijańska egzegeza Biblii pojęcie i zasadę „godny Boga" (θεοπρεπές) przejęła od filozoficznej teologii Greków, która także zajmowała się problemem antropomorfizmów[166].

Już w antycznej wykładni alegorycznej usiłowano za pomocą interpretacji symbolicznej usuwać niestosowności wynikające z dosłownego rozumienia antropomorficznych obrazów Boga. Wyraźnie wyczuwając, że niektóre wyrażenia Biblii wykazywały niezaprzeczalne analogie z pogańskimi mitami, przede wszystkim Orygenes – także w celu odparcia pogańskich i gnostyckich ataków na Stary Testament – podjął próbę swoistej demitologizacji Pisma. Niektóre sformułowania sklasyfikował jako terminologię mityczną (ἐν μύθου σχήματι λεγόμενα: Cels. 4,39) i w konsekwencji interpretował takie teksty alegorycznie:

> Czyż znajdzie się taki prostak, który by sądził, że Bóg, niby jakiś rolnik, „zasadził drzewa w raju, w Edenie na wschodzie" oraz posadził tam „drzewo życia", to znaczy widzialne i dotykalne drzewo, aby ten, kto je z tego drzewa za pomocą materialnych zębów, otrzymał życie, a ten, kto je z innego drzewa, zdobywał wiedzę „dobra i zła"? Co się zaś tyczy opowiadania, że „Bóg po południu przechadzał się po raju" i że „Adam skrył się pod drzewem", zaiste sądzę, że nikt nie ma wątpliwości, iż Pismo przedstawiło je przenośnie (τροπικῶς), aby w ten sposób wskazać na pewne tajemnice (princ. 4,3,1; por. hom. in Gen. 2,4)[167].

---

[164] Orygenes, *O zasadach*, s. 337.

[165] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, cz. 2, s. 297.

[166] H.A. Reiche, *A History of the Concepts theoprepes and ieroprepes*, Cambridge – Mass. 1955; L. Lies, *Die „Gotteswürdige" Schriftauslegung nach Origenes*: G. Dorival, A. Le Boulluec (red.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible* (BEThL 118), Leuven 1995, 365–372.

[167] Orygenes, *O zasadach*, s. 354.

Orygenes szybko jednak zyskał sobie opinię *allegoricus semper interpres* (Hier., in Jer. 5,2,16; 46,4), który ze swoich prywatnych poglądów tworzy tajemnice Kościoła (Hier. in Jes., prol. 5). Krytyka ta dowodzi, że alegoryczna metoda interpretacji w chrześcijańskiej starożytności bynajmniej nie była niekwestionowana.

3. *Walka o metodę alegoryczną*

a) Sedno kontrowersji

„Metoda alegoryczna jest mieczem obosiecznym: w jednym miejscu tępi herezję, w innym szeroko otwiera przed nią bramy"[168]. W rzeczywistości posługiwanie się tą metodą interpretacji zawsze było kwestionowane. Wszędzie, gdzie ktoś twierdził, że jakiegoś poważanego dokumentu – Homera czy Biblii – nie powinno się rozumieć dosłownie, lecz należy go interpretować w sensie przenośnym, od razu pojawiali się kontestatorzy, którzy prawowitość takiej interpretacji odrzucali albo z samej zasady, albo w odniesieniu do jakiegoś konkretnego tekstu i obstawali za jego dosłownym rozumieniem. Spory te ciągnęły się przez całe stulecia i były prowadzone na różnych płaszczyznach. Poganie krytykowali innych pogan za ich alegoryczne rozumienie mitów[169], chrześcijańscy apologeci i polemiści przejmowali argumenty owych krytyków[170], poganie z kolei krytykowali chrześcijan za ich uciekanie się do alegorycznej egzegezy Biblii[171]; Filon – sam mistrz alegorycznej interpretacji Biblii – niektórym aleksandryjskim Żydom zarzucał, że w alegorycznej interpretacji Prawa posunęli się za daleko[172], później jednak to jego chrześcijanie oskarżali o wprowadzenie alegorycznej wykładni do Kościoła[173]. Niektórzy heretycy, Marcjon na przykład, odrzucali tę praktykę[174], innym heretykom – arianom[175] i apolina-

[168] L. Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche*, Leipzig 1981 (= Jena 1869), 38.

[169] Pépin, *Mythe et Allégorie*, 112–124, 132–145: krytyka platońska, epikurejska i akademicka.

[170] Pépin, *Mythe et Allégorie*, 276–474; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn ³2006, 235, 290; *idem*, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004, 401–411.

[171] Fiedrowicz, *Apologie*, 287–290; *idem*, *Christen und Heiden*, 565–570.

[172] H.A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* I, Cambridge–Mass., 1948, 66–70.

[173] Photius, cod. 105.

[174] Orig., comm. in Mt. 15,3. Zob. Harnack, *Marcion*, 260*, 66 n., 86.

[175] Epiph., haer. 69,49–51.

rystom[176] – właśnie ją zarzucano. Teologowie antiocheńscy z tego powodu krytykowali teologów aleksandryjskich, ci znowu piętnowali posługiwanie się tą techniką interpretacyjną w pneumatologicznej herezji tamtej epoki i jej zwolenników nazywali tropikami[177].

Podczas gdy partnerzy kontrowersji w ciągu wieków się zmieniali, jej sedno przez ponad tysiąc lat pozostawało niezmienione. Czy dany tekst wolno rozumieć w sensie dosłownym, kiedy jego sens literalny nie odpowiada już nowej lub zmodyfikowanej mentalności jego czytelnika, jednocześnie jednak czysto historyczne znaczenie tego dokumentu, ze względu na jego autorytatywny charakter, jest nadal niekwestionowane? Czy przyjęcie twierdzenia, że litera nie pokrywa się z sensem, nie otwiera szeroko furtki dowolnym interpretacjom?[178]

b) Początki: Gnostyckie interpretacje Pisma

Gnostyckie interpretacje tekstów biblijnych po raz pierwszy, jak się wydaje, uświadomiły kościelnym autorom ambiwalentny charakter wykładni alegorycznej. Wprawdzie, jak pokazuje klasyczne miejsce Ga 4,24, dopiero ta metoda umożliwiła odkrycie w pismach Starego Testamentu sensu odpowiadającego także epoce Nowego Przymierza, jednak ten pozyskany tym sposobem teren szybko okazał się niepewny, gdyż także niektórzy gnostycy za pomocą interpretacji alegorycznej zaczęli wykorzystywać owe teksty dla uwiarygodnienia własnych poglądów. Ponieważ sam Chrystus posługiwał się językiem obrazowym, tajemniczym i pełnym przypowieści, gnostycy widzieli w tym usprawiedliwienie takiej właśnie alegorycznej wykładni (Clem. Alex., exc. Thdot. 66)[179]. Pierwszym przedmiotem dowolnych spekulacji był opis raju: wzmiankowane w nim drzewa i rzeki miały być alegorycznymi określeniami aniołów. Gdy kościelny herezjolog Hipolit (po 222 roku) wielokrotnie zwracał uwagę na alegoryczną podstawę

[176] Didym. Alex., PsT 23,9–21. Zob. W.A. Bienert, *„Allegoria" und „Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (PTS 13), Berlin – New York 1972, 125 n.

[177] Didym. Alex., trin. 2,10 (PG 39, 646B–648A); Athan., ep. Serap. 1,3.7.10. Zob. J. Lebon, *Introduction: Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion* (SC 15), Paris 1947, 41 n., 81 przyp. 1; C.R.B. Shapland, *The letters of saint Athanasius to Bishop Serapion concerning the Holy Spirit*, London 1951, 85 przyp. 9; W.D. Hauschild, *Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Diss. Hamburg 1967, 26, 115; A. Laminski, *Der Hl Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athansius von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (EThS 23), Erfurt 1969, 32.

[178] Aug., haer. 70,2: *in suos sensus allegorizando vertentes quidquid in sanctis libris est*; Hier., de Exodo, vig. pasch.: *ne scripturas divinas (...) secundum haereticos quibusdam allegoriis et nubilo interpretationis perversa quaeque dogmata derivemus et enervemus eas, et suci veritate sublata umbras quasdam et imagines offundamus.*

[179] Brox, *Offenbarung*, 62, 127 n.

gnostyckich interpretacji, a ich przedstawiciela nazywał „wynalazcą nowej techniki interpretacji" (ἐφευρεταὶ καινῆς τέχνης γραμματικῆς), dostrzec w tym już można świadomość problemu hermeneutycznego; wprawdzie problematyki tej dalej wtedy nie rozwijano, jednak jej zalążek jest tu wyraźnie rozpoznawalny[180].

Oprócz protologii, gnostycką wykładnię alegoryczną można napotkać również w eschatologii. W swym skierowanym głównie przeciwko walentynianom piśmie *De resurrectione carnis*. Tertulian przedstawia widoczne w niej spirytualistyczne uproszczenie idei zmartwychwstania. Przez powołanie się na alegoryczno-obrazowy język Biblii także jednoznaczne wypowiedzi o zmartwychwstaniu ciał zostały pozbawione sensu realistycznego i były wyjaśniane jako zwykłe symbole wydarzenia czysto duchowego, które dokonywało się już w samej gnozie[181]. Tertulian zwalczał gnostyckie redukowanie Pisma do zbioru przypowieści i symboli. Spirytualistyczna egzegeza jego przeciwników doprowadziła go do sformułowania strukturalnych reguł wykładni alegorycznej, które miały postawić zaporę dowolności w jej stosowaniu i chronić słowo Pisma przed całkowitym rozmyciem jego rzeczywistej zawartości. Każdy obraz zakłada jakąś rzeczywistość, jednoznacznie poświadczoną przez Pismo (res. 20,1–2). Tak na przykład wizji Ezechiela oglądającego przywracanie do życia ludzkich kości (Ez 37,1–11) nie można, jak tego chcieli gnostycy (res. 30,1–2), rozumieć wyłącznie alegorycznie, jako obraz odnowy Izraela po powrocie z wygnania. Według Tertuliana wizja ta mogła w Izraelu obudzić nadzieję tylko pod tym warunkiem, że obraz cielesnego zmartwychwstania posiada wewnętrzną prawdę (res. 30,4–5). Dlatego: „Słowo proroka nie zawsze i nie wszędzie jest alegorią; taką naturę ma tylko niekiedy, w określonych przypadkach" (res. 20,9; por. 33,3)[182].

Gnostyckie metody posługiwania się Pismem krytycznej analizie poddał także Ireneusz. Szczególne upodobanie gnostycy znajdowali w biblijnych przypowieściach i alegoriach, „które można naciągać w dowolnym kierunku" (Iren., haer. 1,3,6), tak żeby teksty dopasować do systemu gno-

[180] Hippol., haer. 5,8,1; 5,26,6; 6,14,7; 6,55,2; 10,15,3. Zob. P. Nagel, *Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis*: K.-W. Tröger (red.), *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel"*, Berlin 1980, 58; C. Gianotto, *Gli Gnostici e Marcione, la risposta di Ireneo*: E. Norelli (red.), *La Bibbia nell'antichità cristiana* I, Bologna 1993, 235–273, 245–248.

[181] Tert., res. 10,3–7; 19,2; 23,1.3; 25,6; 63,1. Zob. P. Siniscalco, *Ricerche sul „de resurrectione" di Tertulliano* (VSen N.S. 6), Roma 1966, 45–50.

[182] Tert., res. 32,7; carn. 24,1; adv. Hermog. 34,3. Zob. G. Zimmermann, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, Leipzig 1937, 15–18; P. Siniscalco, *Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano*: C. Curti (red.), *La terminologia esegetica nell'antichità* (QVetChr 29), Bari 1987, 103–121, 110–124; G. Otranto, *Ezechiele 37,1–14 nell'esegesi patristica del secondo secolo*: VetChr 5 (1972) 55–76, 69–73; M. Fiedrowicz, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Trad. Chr. 10), Bern 1998, nr 23–24 (teksty i komentarze).

styckiego. Alegoryczną wykładnię gnostycy stosowali jednak także do niealegorycznych tekstów Biblii, na przykład do nauki apostołów o Bogu (Iren., haer., 3,12,11). Używane przez Ireneusza (haer. 1,8,1; 1,9,2.4) terminy (μεταφέρειν, παρατρέπειν, καταχρᾶσθαι) pokazują, jak gnostycy, w jego mniemaniu, biblijnymi terminami posługiwali się w niewłaściwym, metaforycznym, tropologicznym, a nawet zupełnie opacznym znaczeniu, transponując je na niedowodliwy, spekulatywny poziom. Egzegeza gnostycka miała na celu nie objaśnianie, lecz dopasowywanie do własnego logicznego systemu. Szczególna ostrożność wobec gnostyckich tendencji spirytualistycznych lyońskiemu biskupowi wydawała się nieodzowna przy interpretacji tekstów eschatologicznych: „Gdy jednak niektórzy próbowali takie teksty interpretować alegorycznie"... (haer. 5,35,1), Ireneusz (haer. 5,35,2) ripostował:

> Niczego nie należy tu wyjaśniać alegorycznie; wszystko jest pewne, prawdziwe i rzeczywiste (...) Człowiek powstanie z martwych rzeczywiście (*vere*), a nie tylko alegorycznie (*allegorice*)[183].

Podobnie jak Tertulian (res. 26,1; 27,11; 29,1), Ireneusz nie odrzucał z zasady wykładni alegorycznej[184]. Tym, co obydwu tych teologów – na przekór wszelkim gnostyckim tendencjom spirytualistycznym w wyjaśnianiu litery Pisma – skłaniało jednak do podkreślania dosłownego znaczenia danego tekstu biblijnego, była głoszona przez nich zasada zbawczego realizmu Pisma (*caro cardo salutis* albo *salus carnis*)[185].

c) Metoda alegoryczna w polemice z poglądami Orygenesa

Zwalczanie gnostyckiego rozumienia Pisma nie było jedynym powodem krytycznej postawy wobec alegorycznej metody interpretacji. Wykładnia alegoryczna jeszcze większe opory napotykała w polemice z tezami Orygenesa, której kolejne fazy przeciągały się na całe stulecia.

> Powiadają, że według Orygenesa, wszystko, czego dokonał Zbawiciel, dokonało się tylko pozornie (δοκήσει), to znaczy tylko rzekomo i w sensie alegorycznym (*per allegoriam*), a nie tak, jak opowiada o tym zapis historyczny. (...) Dodają do tego, że Orygenes całkowicie odrzuca wydarzenia materialne (*historias corporales*), o których jest mowa w całym Piśmie Świętym (Pamph., apol. Orig. 87)[186].

---

[183] A. Orbe, *Teología de san Ireneo. Commentario al libro V del „Adversus haereses"* III (BAC 33, Madrid 1988, 543–551).

[184] Brox, *Offenbarung*, 85 n.

[185] Orbe, *Teología* III, 350.

[186] Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesa*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 70 n.

Mimo wielokrotnie wyrażanej swojej intencji objaśniania Pisma zgodnie z wiarą Kościoła (Orig., hom. in Ez. 2,2), a szczególnie dostosowywania duchowej interpretacji do kościelnej reguły wiary (princ. 4,2,2) i – jak poświadcza „Apologia" Pamfila (apol. Orig. 113) – uznawania historyczności biblijnych wydarzeń[187], Orygenes miał wobec tego duże opory. Szczególnie wyraźnie było to widać w teologicznych konsekwencjach jego metody egzegetycznej, która – zdaniem wielu – doprowadzała do kwestionowania tradycyjnego rozumienia opisu stworzenia, a także biblijnych świadectw zmartwychwstania.

Kojarzące się niekiedy z mitologią fragmenty Pisma Orygenes próbował interpretować w sensie duchowo-alegorycznym, chcąc w ten sposób bronić wiarygodności Biblii. Jego przeciwnicy kładli natomiast nacisk na ściśle dosłowne rozumienie, zwłaszcza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju[188]. W swych homiliach i komentarzach domagali się tego także inni autorzy, bojący się alegorycznego rozmywania Pisma za wzorem interpretatorów gnostyckich[189].

W kontekście swej doktryny o preegzystencji Orygenes rzeczywiście rozumiał raj jako miejsce nie ziemskie, lecz nadziemskie, w którym przed grzechem przebywały istoty duchowe[190]. Najbardziej zapalnym punktem tej kontrowersji była interpretacja Rdz 3,21. Dosłowne rozumienie tego miejsca – Bóg przyodziewa Adama i Ewę w ubrania ze skór zwierzęcych – implikowałoby, zdaniem Orygenesa, niedopuszczalny, antropomorficzny obraz Boga[191]. Już gnostycy walentynianie mówili tutaj o okryciu człowieka cielesną materią przez Demiurga[192], także Orygenes próbował więc wypowiedź tę włączyć w swoje spekulacje kosmologiczne. Ponieważ ich punktem wyjścia była preegzystencja czystych istot duchowych, które weszły w materię dopiero z powodu odwrócenia się od Boga, skórzane szaty Adama i Ewy były alegorią ich, spowodowanej upadkiem, cielesności[193].

---

[187] Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 115–128.

[188] Eustath, engast. 21,2–5; 22,1–2.6; Theoph Alex., in Jes. 6,1–7; ep. pasch. a. 402 = Hier., ep. 98, 10; Epiph, anc. 52,2; 55,1; 62,1–2; ep. ad Jo. Hieros. = Hier., ep. 51,4–5; Theod. Mops., Gal. 4,24.

[189] Method., symp. 3,2,56; Basil., hex. 3,9; Jo. Chrys. hom. in Gen. 13,3. Zob. Fiedorowicz, *Prinzipien der Schriftauslegung*, nr 14, 43, 45, 48, 59, 61, 63, 68–70 (teksty i komentarz). Podobnie: Sev. Gabal., creat. 1,5; 6,7; Procop. Gaz., Gen. 2,8–9; 3,21; Hier., c. Jo. 7; Aug., haer. 43,1; Gn. litt. 8,4.7.

[190] Dokumentacja – zob.: H. Crouzel, M. Simonetti (red.), *Origène, Traité des principes* II (SC 253), Paris 1978, 250 n.

[191] Epiph., anc. 62,3; Proc. Gaz., Gen. 3,21; Sev. Gabal., creat. 6,7: „Czy Bóg zabijał cielęta i owce oraz otworzył zakład ubrań skórzanych, by uprawiać odpowiednie rzemiosło?"

[192] Clem. Alex., exc. Thdt. 55,1; Hippol., haer. 10,13,4; Tert., adv. Val. 24,3; Iren., haer. 1,5,5.

[193] M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*: Aevum 36 (1962), 370–381.

Liczni przeciwnicy takich koncepcji rozprawiali się nie tylko z samą ich treścią, lecz krytykowali także samą alegoryczną wykładnię, która umożliwiała wysuwanie takich tez, wyraźnie wypaczających słowa Biblii[194].

Przeciwnicy aleksandryjskiego egzegety uważali, że jego metoda interpretacji zagraża realności nie tylko raju, lecz także zmartwychwstania. W tej kwestii Orygenes (comm. in 1 Cor. 15,12n), z jednej strony, zwalczał spirytualistyczną egzegezę gnostyków, a z drugiej polemika z nazbyt materialistyczną koncepcją oczekiwanego zmartwychwstania w kręgach chiliastycznych[195], jak również powoływanie się na „duchowe zmartwychwstałe ciało" (1 Kor 15,44), jego samego naraziły na zarzut alegorycznego spłycania biblijnych obietnic[196]. Wizja Ezechiela (37,1–6) przywrócenia do życia kości zmarłych znowu stała się w tej polemice tekstem kluczowym. Orygenes odnosił tę wizję do niewoli i powrotu ludu Izraela, natomiast w oczach Metodego (res. 3,8,3; 9,1–12), który ten tekst rozumiał dosłownie w sensie zmartwychwstania ciał, równało się to niedopuszczalnej duchowej interpretacji[197].

Przegląd ten pokazuje, że w kontrowersji z gnostykami i Orygenesem wykładnia alegoryczna koncentrowała się wokół protologii i eschatologii. Przeciwnicy Orygenesa rzadko tylko zdawali sobie sprawę z obecnych u niego zróżnicowań. Wprawdzie dzieło sześciu dni objaśniał on alegorycznie, bronił jednak dosłownego sensu opisu potopu i arki, jak również budowania wieży Babel. Ogólnie rzecz biorąc, więcej tekstów objaśniał w sensie dosłownym, niż zazwyczaj czyni to dzisiaj egzegeza historyczno-krytyczna. Orygenes nie negował na ogół historyczności starotestamentowych opisów, kwestionował natomiast ich znaczenie dla współczesnych wiernych. Przeciwnikom Orygenesa często nie były znane jego wyraźne zastrzeżenia, że alegoryczna interpretacja na przykład niewoli babilońskiej przez odnoszenie jej do duchowej walki duszy z jej wrogami, bynajmniej nie równa się kwestionowaniu historyczności wydarzeń[198].

---

[194] Method., res. 1,39,2; Epiph., anc. 62,1; haer. 64,65, 110 n.; ep. ad Jo. Hieros. = Hier., ep. 51,4,3 n.7; 51,5,3–4.6; Sev. Gabal., creat. 6,7; Aug., Gn. litt. 11,39; Procop. Gaz., Gen. 3,21.

[195] Orig., princ. 2,11,2; in Cant. Prol.; comm. in Mt. 17,35. Zob. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*: *Corona gratiarum. Misc. E. Dekkers* I (IP 10), Steenbrugge 1975, 37–58, 42–45; H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*: BLE 81 (1980) 175–266, 177-179.

[196] Eustath., engastr. 22.5; Method., res. 1,39,2; 3,16,19. Zob. Prinzivalli, *Esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, 105–109; H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*: Greg. 53 (1972) 679–716; J.F. Dechow, *Origen and corporeality. The case of Methodius' On the resurrection*: R.J. Daly (red.), *Origeniana Quinta* (BEThL 105), Leuven 1992, 509–518.

[197] Orygenes, Jo. 10,36,233–238, znał jednak także interpretację typologiczną, odnoszącą się do Kościoła i jego eschatologicznego dopełnienia. Zob. Prinzivalli, *Metodio*, 44–47.

[198] Orig., hom. in Ez. 7,8; przeczy temu Hier., in Jer. 5,2,16; 5,46,4–5.

> Niech jednak nikt nie podejrzewa, iż mówimy tak w mniemaniu, że żadna historia przedstawiona w Piśmie nie dokonała się rzeczywiście, skoro przypuszczamy, iż niektóre z nich się nie dokonały (Orig., priñc., 4,3,4)[199].

Orygenes musiał poświęcić mityczne elementy opisu stworzenia właśnie po to, żeby ocalić historyczną prawdę Pisma, a nie żeby je zrównać z pogańską mitologią[200]. Mając na uwadze jego stanowczą wolę trzymania się prawdziwości biblijnych historii, Orygenesa – mimo jego alegorycznej metody interpretacji Pisma – nie można, jak to niekiedy się czyni, uważać za zwolennika symbolicznego interpretowania Pisma w kategoriach psychologii głębi. Zasadniczą różnicę może tu ukazać cytat z dzieła Pamfila (apol. Orig. 113):

> Chociaż w sensie duchowym [Jezus] wciąż uzdrawia ślepych, gdy oświeca umysły oślepione niewiedzą, to jednak w owym czasie również cieleśnie uzdrowił ślepca. Także umarłych nieustannie wskrzesza, ale i wówczas dokonał tego rodzaju cudów, przywracając do życia córkę przełożonego synagogi, syna wdowy oraz Łazarza. I chociaż zawsze, wezwany przez uczniów, ucisza burze i wichry Kościoła, to jednak jest rzeczą pewną, że i ówcześnie dokonał tego, o czym opowiada historia[201].

Orygenes często miał lepsze wyczucie obrazowego języka Biblii niż hołdujący prymitywnej dosłowności jego przeciwnicy, którzy na przykład gwarancję tożsamości zmartwychwstałego ciała widzieli w słowach Pana (Mt 8,12) o zgrzytających zębami potępionych (Method., res. 1,24; 3,8).

Mimo wszystko interpretacja alegoryczna okazała się otwartą bramą dla myśli wcale nie autentycznie chrześcijańskiej, jaką była na przykład platońska doktryna preegzystencji. Ta sama metoda, która słusznie interpretowała symbolicznie sześć dni stworzenia, mogła też jednak się dopatrywać w pierwszym opisie stworzenia alegorycznego opisu stworzenia czystych duchów (zob. Rdz 1,27), a drugi interpretować jako alegoryczne przedstawienie stworzenia materialnego świata po upadku (zob. Rdz 2,7)[202].

Jeśli krytycy Orygenesa generalnie nie odrzucali alegorycznej metody interpretacji, a często nawet sami się nią posługiwali, dowodzi to faktu, że ich zastrzeżenia miały motywację przede wszystkim dogmatyczną.

---

[199] Orygenes, *O zasadach*, s. 357. Orig., Cels. 4,21.41. Zob. R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significances of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, 258–272.

[200] S. Läuchli, *Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes*: ThZ 10 (1954) 175–197, 181 n.

[201] Pamfil, *Obrona*, s. 78 n. Orig., hom. in Gen. 2,1; hom. in Num. 21,2,1; hom. in Jos. 9,7; hom. in Ez. 1,3; 7,8.

[202] K.-H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (Ant. 1/12), Bonn 1966, 202 n.; G. Sfameni Gasparro, *Creazione*: A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario*, 98–102.

Alegoryczna wykładnia Orygenesa, podobnie jak wcześniej już egzegeza gnostycka, była odrzucana dlatego, że posługiwano się nią w celu dokumentowania Pismem pewnych problematycznych twierdzeń doktrynalnych. Jednak uwarunkowane konkretnymi założeniami teologicznymi, chiliazmem na przykład, mogło być również kurczowe trzymanie się sensu dosłownego pojedynczych fragmentów Pisma. Wykazała to alegoryczna wykładnia praktykowana przez Ireneusza z Lyonu, który świadectwa biblijne dlatego próbował rozumieć tak realistycznie i materialnie, że chciał skrypturystycznie poświadczyć obraz tysiącletniego królowania sprawiedliwych w odnowionym świecie, jako inicjacyjnej fazy życia wiecznego[203]. Preferowanie danego sensu Pisma było więc często uwarunkowane teologicznym horyzontem myślenia danego interpretatora.

d) Reguły interpretacji alegorycznej

„Nie jesteśmy panami tych reguł; alegoryczną interpretację należy stosować w ten sposób, żebyśmy dochowywali wierności temu, co chce powiedzieć Pismo" (J. Chrys., in Jes. 5,3). Kontrowersje z gnostykami i Orygenesem niewątpliwie przyczyniły się do pojawienia się egzegetycznej refleksji nad metodami, w której pytano o prawowitość, normy i granice interpretacji alegorycznej.

Warunkiem prawowitości wykładni alegorycznej było uznawanie historyczności (*veritas historiae*) opisów biblijnych: „Jeśli wydarzenia objaśnia się alegorycznie, nie traci się tym samym pewności ich historycznego charakteru"[204]. Newralgiczny punkt alegorycznej egzegezy jasno sformułował Teodor z Mopsuestii (Ga 4,24): „Jeśli odrzucają historyczność, w przyszłości oni sami nie będą już mieli historii". Jeżeli kwestionuje się historyczną pewność jakiegoś miejsca, wtedy w przekonaniu Teodora z Mopsuestii nie można mieć żadnej pewności działania Bożego w historii[205]. Gdy Orygenes (Cels. 4,39) – chcąc bronić raju przeciwko zarzutom pogan, którzy w opisie Księgi Rodzaju widzieli tylko mit – jako *argumentum ad hominem* przytaczał dla porównania mity pogańskie, pozbawione wprawdzie charakteru historycznego, jednak zawierające w swej treści

[203] Iren., haer. 5,31,11–32,1; 33,4. Zob. Orbe, *Teología* III, 348, 438–440; E. Norelli, *Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di s. Ireneo*: Aug. 18 (1978) 89–106; C. Mazzucco, E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millenarismo dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*: Aug 18 (1978) 29–45, 41–45.

[204] Aug., div. quaest. 65: *cum res factae allegorizantur, non gestae rei fidem amittunt*; s. 2,7; Gn. litt. 8,4,7; 11,39; Theoph. Alex., in Jes. 6,1–7; Theod. Mops., Gal. 4,24; c. allegoristas 3; Greg. M., in evang. 2,40,1; mor. 20,27,56; Beda, Gen. 1,1. Zob. Lubac, *Exégèse*, I/2, 425–487.

[205] U. Wickert, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia*, Berlin 1962, 159–161.

głębokie prawdy[206], w oczach przeciwników rozmywał tym samym biblijne fakty we mgle ahistoryczności, która w przekonaniu ówczesnych pogan cechowała mity. „Nie chcemy twierdzić, że te rzeczy kiedyś się wydarzyły; one mają odwieczną wartość", pisał Salustiusz (de diis et de mundo 4), filozof neoplatoński i doradca cesarza Juliana, który sam – w kontekście swej polityki restauracji – faworyzował wykładnię alegoryczną i przez to uwrażliwiał teologów antiocheńskich na pewne, związane z tą metodą interpretacji, ryzyka[207].

Zupełnie inaczej obchodzono się z Biblią, której opisy – z nielicznymi wyjątkami – w przekonaniu ojców Kościoła opierały się na faktach historycznych; należało jednak badać je nie co do ich historyczności, lecz ukazywać ich głębszy wymiar teologiczny: „Pouczył nas bowiem święty Apostoł (Ga 4,24), abyśmy w zwykłej opowieści szukali ukrytej w niej prawdy" (Ambr., in Luc. 3,28)[208]. Trzeba „alegorycznie odczytywać ducha historii, jednak nie należy przy tym naruszać ich historycznej prawdziwości" (Gr. Nyss, Eun. 2,85). Często przestrzegano przed opacznym rozumieniem i nadużywaniem wypowiedzi Pawła dotyczących alegorycznej interpretacji postaci Starego Testamentu (Ga 4,24): „Apostoł w swym odnoszeniu się do historii uważał ją pod każdym względem za prawdziwą (...) Przez alegorię rozumiał ukazywanie relacji dawnych wydarzeń do teraźniejszości" (Theod. Mops., Gal. 4,24)[209]. Także Augustyn (s. 2,7) przypominał, że każda symboliczna interpretacja musi być oparta na podstawach historycznych i nie może być pozbawiona zakorzenienia w zbawczym działaniu Boga w historii:

> Kiedy słuchacie objaśniania tajemnic Pisma, bądźcie przekonani, że to, co jest czytane, wydarzyło się tak właśnie, jak słyszycie w tym czytaniu; w przeciwnym bowiem razie – gdy usunie się historyczny fundament – będziecie budować coś, co jest zawieszone w powietrzu.

Oprócz zapewnienia historycznych podstaw duchowej interpretacji, jako drugą jej normę postulowano uwzględnianie kontekstu. Niejednoznaczności obrazowego języka Biblii nie można było objaśniać arbitral-

---

[206] H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 42–46 zwraca uwagę na tę argumentację *ad hominem* takich wypowiedzi.

[207] F. Thome, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Sallustius' allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas 24), Bonn 2004; G. Rinaldi, *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*: Aug. 33 (1993) 407–430; Pépin, *Mythe et Allégorie*, 466–469.

[208] Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. Wł. Szołdrski, Warszawa 1977, s. 112.

[209] Didym. Alex., Gen. 16,1–2 (235); Diod., Pss., prooem.; Ps. 118, prooem.; Theod. Mops., c. allegoristas 3; Pelag., Gal. 4,24.

nie; konieczne się stało wpisanie się w cały kontekst danego fragmentu[210]. Hieronim (in Habac. 1,1,6/11) domagał się nadto pewnej analogii między literą i treścią duchową, chcąc przez to powiedzieć, że treść ta nie powinna stać w sprzeczności z bezpośrednim sensem tekstu:

> W interpretacji tropologicznej panuje duża swoboda, trzeba jednak trzymać się tutaj następujących norm: musi być zgodna z wiarą i harmonizować z kontekstem; nie można też zestawiać ze sobą rzeczy wyraźnie sobie przeciwstawnych.

Jan Chryzostom (Is. interpr. 5,3) do wykładni alegorycznej stosował też zasadę samointerpretacji Pisma, na przykład klucz dany przez samo Pismo do zrozumienia tajemniczego języka przypowieści o orle (Ez 17,3–21), który (orzeł = symbol Nabuchodonozora) zasadził szczep winny, stanowi Iz 5,7 („winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela").

> Gdy Pismo mówi językiem alegorii, we wszystkich jego miejscach obowiązuje następujące prawo: podaje ono również znaczenie alegorii, ażeby jej interpretatorzy trzymali w ryzach swe pragnienie objaśniania, nie harcowali w dowolnych kierunkach i nie dawali się zbytnio ponosić wyobraźni[211].

Krytykowana tu nadmierna radosna twórczość niektórych egzegetów mogła też być oznaką duchowego lenistwa – wtedy, gdy w przypadku trudnego do odgadnięcia sensu dosłownego nie przeprowadzano solidnych badań w poszukiwaniu właściwego rozwiązania, a zamiast tego wybierano szybkie wyjście w postaci wykładni alegorycznej (Eus. Emes., hom. 11,8; Isid. Pel., ep. 3,84).

Przestrzegano nadto przed swoistym panalegoryzmem. Pojedyncze uprawnione alegorie w księgach Biblii nie powinny prowadzić do alegorycznej wykładni wszystkich danych i szczegółów[212]. Dydym Ślepy (Gen. 3,15–19 [105]) wyjaśniał:

> Starotestamentowe polecenie niezawiązywania pyska wołowi młócącemu (Pwt 25,4) już Paweł (1 Kor 9,9n) rozumiał jako dane „ze względu na nas" i odnosił do obowiązku wdzięczności wiernych wobec głosicieli Ewangelii – co nie znaczy, że oprócz tego sensu można jeszcze szukać alegorycznego znaczenia także dwu rogów owego zwierzęcia. Inna granica duchowej interpretacji polegała na niedopuszczalności alegorycznej interpretacji w przypadku jasnych norm moralnych. W związku ze słowami proroka: „Nie przysięgajcie fałszywie" (Za 8,17)

---

[210] Aug., e. Ps. 8,13: *haec regula in omni allegoria retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur, quod per similitudinem dicitur.*

[211] Podobnie twierdzi Eus. Emes., hom. 11,4–5.

[212] Aug., c. Faust. 22,94; civ. 16,2; 17,3. Zob. BAug 36, Paris 1960, 731–733, nota uzupełniająca (G. Bardy).

Hieronim (in Zach. 2,8,16.17) upominał:

> W przypadku przykazań, które odnoszą się do podstaw życia i są całkowicie jednoznaczne, nie wolno – według słów komediopisarza (Plaut., Menaechmi 247) – szukać dziury w całym, czyli stwarzać problemy tam, gdzie ich nie ma[213].

Alegorycznej wykładni zakazywano również w odniesieniu do proroctw, które według świadectwa Ewangelii spełniły się w Chrystusie[214]. Słowa „Uderzę w Pasterza, aby się rozproszyły owce" (Za 13,7) według Mt 26,31 spełniły się w momencie ucieczki uczniów, toteż Hieronim (in Sach. 3,13,7/9) poczuł się nieswojo, gdy stwierdził, że niektórzy proroctwo to „osłabiali przez interpretację alegoryczną, chcąc wiedzieć rzekomo więcej niż inni, i nie trzymali się reguły prawdy". Przestrzegano wreszcie przed alegoryczną interpretacją Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa, bo prowadziłoby to do zaprzeczenia historyczności tych zbawczych wydarzeń. Przeciwstawiając się Apolinaremu z Laodycei, Dydym Aleksandryjski (in Ps. 23,10 T) pisał:

> Krzyż jest rzeczywistością i oznacza przybicie gwoździami ciała: „Przebili ręce i nogi moje" (Ps 21,17). Kto twierdzi, że Bóg-Logos, który nie ma ciała, został ukrzyżowany, ten Krzyż rozumie alegorycznie. Jeśli zaś Krzyż czynimy alegorią, to samo musimy uczynić ze Zmartwychwstaniem, a wtedy cała historia zbawienia upodabnia się do sennego marzenia.

4. Ogólne zasady interpretacji

Dyskusje dotyczące alegorycznej metody interpretacji wcale nie były jedynym miejscem i okazją do refleksji nad zasadami hermeneutycznymi oraz do formułowania reguł interpretacji. Do precyzowania metod egzegezy często zmuszały kontrowersje doktrynalne, ale nawet niezależnie od tego kontekstu coraz to powracano do refleksji hermeneutyczno-metodologicznych: przy uwarunkowanych sytuacją spontanicznych wypowiedziach, w obrębie praktyki interpretacyjnej w ekskursach do homilii, listów, traktatów i komentarzy, w obszernych komentarzach prologów, aż po systematyczne opracowania w podręcznikach hermeneutyki biblijnej i propedeutyki[215].

W odniesieniu do Pisma często krytykowano autorów za brak dostatecznej metodologicznej świadomości i domagano się od nich znajomości

[213] W odniesieniu do Dekalogu mówił o tym już: Orig., princ. 4,3,4.

[214] Hier., in Zach. 2,9,9.10; in Mal. 1,11/13; in Is. 3,7,10–11. Zob. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"*, Paris 1985, 224, 374.

[215] Przykłady poszczególnych form, zob.: Fiedrowicz, *Prinzipien der Schriftauslegung*, X, XVIII n.

podstawowych reguł interpretacji[216]. Program etosu autentycznego egzegety sformułował Hieronim (ep. 49,17): „Nie chciałem naciągać do swej woli Pisma, lecz pragnąłem mówić to, czego – według mego rozumienia – chce Pismo"[217]. Żeby sprostać temu postulatowi – ze względu na szczególny charakter Pisma, jako słowa Bożego przyodzianego w słowo ludzkie – reguły interpretacji musiały odpowiadać wymogom każdego tekstu literackiego, a jednocześnie uwzględniać specyficznie teologiczne zasady, wynikające z Pisma jako księgi natchnionej.

a) Znajomość języków biblijnych

Ponieważ Objawienie Boże nie mogło zostać inaczej poświadczone i wyrażone, jak tylko w ludzkich słowach[218], adekwatne zrozumienie orędzia Pisma wymagało dokładnej znajomości języków biblijnych. W czytaniu Starego Testamentu ojcowie posługiwali się najczęściej grecką Septuagintą[219], toteż mieli pełną świadomość problemów wynikających z licznych rozbieżności w rozpowszechnianych wtedy różnych starołacińskich przekładach. Poznanie tekstu oryginalnego było więc dla interpretatorów sprawą nader doniosłą: „Jak bowiem wierność starych ksiąg winno się poprawiać według tekstów hebrajskich, tak sprawdzianem wierności nowych Pism jest język grecki"[220]. Wśród ojców Kościoła jednak tylko Hieronim był *vir trilinguis*, ponieważ – co w jego czasach było rzeczą niezwykłą – oprócz łaciny i greckiego poznał także hebrajski[221]. Dla dobrego zrozumienia Pisma duże znaczenie miało także poznanie biblijnych zwrotów i wyrażeń[222]. Jeśli Ewangelia mówi o „braciach Jezusa", Augustyn (Jo. ev.

---

[216] Tert., adv. Prax. 9,1.6; Aug. doctr. chr., prol. 4; Hier. ep. 53, 6–7; 119,11,3–34; Jo. Chrys., hom. in Hebr. 8,4; Facund., defens. 12,4,12.

[217] Św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1952, t. 1, s. 301.

[218] Hil., in psalm. 126,6; Aug., trin. 1,23; Jo Chrys., hom. 13,4; in Gen. 2,8.

[219] G. Dorival, M. Harl, O. Munnich (red.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988; M. Harl, *La „La Bible d'Alexandrie" et les études sur la Septante. Reflexions sur une première expérience*: VigChr 47 (1993) 313–340; P. Lamarche, *La Septante*: Mondésert (red.), *Le monde grec ancien et la Bible*, 19–35; Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* I, 24–32; M. Hengel, *Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*: M. Hengel, A.M. Schwemer (red.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284; H. Karpp, *„Prophet" oder „Dolmetscher"? Die Geltung der Septuaginta in der Alten Kirche*: W. Schneemelcher (red.), *FS G. Dehn*, Neukirchen – Vluyn 1957, 103–117.

[220] Św. Hieronim, *Listy*, t. 2, s. 131. Aug., doctr. chr. 2,11,16–13,19.

[221] Hier., ep. 108,26; 125,12; in Dan., prol. Zob. D. Brown, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992, 55–86; A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i. Br. 2003, 76–79.

[222] Aug., locutiones in heptateuchum; Hadrianus, isagoge in sacras scripturas (ca. 425).

tr. 19,7) mógł poprawne rozumienie tego sformułowania udokumentować znajomością innych podobnych określeń w Piśmie. Jeśli zdanie Pawła „ciało i krew nie mogą posiąść królestwa Bożego" (1 Kor 15,50) wydaje się na pierwszy rzut oka potwierdzać gnostycką negację zmartwychwstania ciał, to na podstawie innych wypowiedzi Apostoła Ireneusz (haer. 5,13,2) wykazał jego właściwe rozumienie. Komu znana była bogata metaforyka języków Wschodu, ten mógł łatwo uniknąć błędnego rozumienia wielu wypowiedzi. Jak stwierdza Augustyn (Jo. ev. tr. 34,2), następowało to często u manichejczyków, którzy utożsamiali Chrystusa ze słońcem, powołując się tu na Jego słowa „Ja jestem światłością świata" (J 8,12)[223]. W związku z opisem stworzenia Augustyn (Gn. litt. 2,9) podkreślał konieczność rozumienia i wyjaśniania obrazowych określeń w Biblii; ewentualne opaczne ich zrozumienie mogłoby wywołać wrażenie sprzeczności z innymi doświadczeniami lub poglądami i zdyskredytowania tym samym zbawczej prawdy Pisma jako takiego. Nieodzowna dla egzegety była znajomość tropów: metafor, hiperboli, synekdochy[224]. Jednocześnie tam, gdzie sens dosłowny Pisma nie był sprzeczny z rozumem, należało je objaśniać najpierw na tej właśnie płaszczyźnie, a dopiero potem szukać głębszego zrozumienia (Aug., Gn. litt. 8,7).

b) Kryteria dosłownego lub figuratywnego rozumienia

W pierwszej księdze swego traktatu poświęconego hermeneutyce biblijnej *De doctrina christiana* Augustyn podał streszczenie tej boskiej prawdy (*res*), którą egzegeta musi znać *a priori* i znajdować w Piśmie, albo też z niego ją wywnioskować. Najwyższy cel interpretacji Pisma stanowiło wykazanie, że wszystko w nim grawituje do centrum wiary chrześcijańskiej, którym jest podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego. Ta *regula dilectionis* była najwyższą hermeneutyczną normą Pisma[225]. Inter-

[223] W związku z poglądami manichejczyków, zob.: BAug 73A, Paris 1988, 459 n., nota uzupełniająca (M-F. Berrouard).

[224] Aug., doctr. chr. 3,29,40. Zob. B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (SBA 18/1), Basel 1987, 218–237; Schäublin, *Untersuchungen zur antiochenischen Exegese*, 110–1124; *idem*, *Contribution of Rhetorics*, 159–162.

[225] Aug., doctr. chr. 1,35,39; 2,7,10; conf. 13,24,36; s. 350,2; s. 14 Mai; in ep. Jo. 10,7; cat. rud. 4,8. Zob. C. Pollmann, *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christichen Hrmeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustins* De doctrina christiana (Par. 41), Fribourg 1996, 121–147; J. Verheijen, *Le premier livre du* De doctrina christiana *d'Augustin. Un traité de „télicologie"*: J. den Boeft (red.), *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, 169–187; B. de Margerie, *Introductio à l'histoire de l'exégèse III. Saint Augustin*, Paris 1983, 33–57; H.J. Sieben, *Die „res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus,* De doctrina christiana I–III: REAug 21 (1975) 72–90 (= *idem*, *Manna in desrto*, 267–294); P. Siniscalco, *Chistum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla narratio del „De catechizandis rudibus"*: Aug. 14 (1974) 605–623.

pretacja, która nie doprowadzała do tej podwójnej *caritas*, była oznaką niezrozumienia sensu Pisma (doctr. chr. 1,34,40). Ukazywanie podwójnego przykazania miłości jest nie tylko celem, do którego zmierza interpretacja, lecz także jej kryterium decydującym o tym, czy dane miejsce Biblii należy rozumieć dosłownie czy w przenośni (*locutio propria an figurata*), i odpowiednio do tego interpretować:

> Wszystko to, co w słowie Bożym wzięte w znaczeniu dosłownym nie da się odnieść ani do czystości obyczajów (*morum honestas*), ani do prawd wiary (*fidei veritas*), powinno być uznane za wyrażenie metaforyczne (doct. chr. 3,10,14)[226].

c) Uwzględnianie kontekstu, okazji i intencji wypowiedzi

Kolejną obowiązującą regułą interpretacji było uwzględnianie kontekstu. Ponieważ w kontrowersjach teologicznych w argumentacji ciągle powoływano się na konkretne miejsca w Piśmie, które nierzadko mogły potwierdzać określone stanowiska wtedy tylko, gdy były wyrwane ze swego kontekstu, konieczne się stało dokładne zwracanie uwagi na powiązania myśli i kolejność zdań, żeby rzekomych *dicta probantia* dowolnie nie czerpać z biblijnego tekstu. Wskazując na klasyczne u arian teksty Pisma („Ojciec większy jest ode mnie": J 14,28; por. 17,3; Mk 13,32), Hilary (trin. 9,2) tak krytykował ich metodę:

> Pomijając prawdy lub tracąc z oczu całość zagadnienia, powołują się na wyrwane i pozbawione kontekstu słowa, pamiętając jedynie, żeby szumem napełnić uszy ignorantów; tymczasem rozumienie tekstów wywodzi się albo z tego, co je poprzedza, albo też z tego, co z nich wynika[227].

Jeśli do postulatów prawidłowej interpretacji należało pytanie o okoliczności czasu (*tempus*/καιρός) danej wypowiedzi, z którego pochodziła, i osobę (*persona*/πρόσωπον), do której należała, to wyjaśnienie obydwu aspektów było konieczne szczególnie przy interpretacji kluczowych miejsc chrystologicznych. Należało rozstrzygnąć, czy dany tekst odnosił się do czasu przed Wcieleniem czy po nim; czy mowa o osobie odwiecznego Logosu czy o wcielonym Synu Bożym:

---

[226] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 133. Aug., conf. 12,26,36; 31,42. Zob. Margerie, *Histoire de l'exégèse* III, 61–72; R. J. Teske, *Criteria for figurative Interpretation in St. Augustine:* D.W.H. Arnold, P. Bright (red.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture (CJAn 9)*, London 1995, 109–122.

[227] Św. Hilary, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005, s. 269. Clem. Alex., str. 3,76,32; Cypr., unit. 12; laps. 20; Hier., in Mt. 25,13; Eus. Emes., hom. 11,8; Jo. Chrys., hom. in Jer. 10,23 (c. 2); Cass., inc. 7,14; Euther., confut. 3.

> Taka jest nasza wiara, która pochodzi od apostołów, a została nam przekazana przez przodków. Ten więc, kto czyta Pismo, powinien się zastanowić i zdawać sobie sprawę, kiedy mówi ono o Bóstwie Słowa, a kiedy o Jego człowieczeństwie; chodzi o to, żebyśmy nie znaleźli się w sytuacji arian, myląc różne wypowiedzi Pisma (Athan., ep. Serap. 2,8)[228].

Istotne znaczenie dla interpretacji księgi biblijnej ma także poznanie warunków jej powstania. Mimo ograniczeń ich wiedzy historycznej dotyczącej całego procesu powstawania Biblii, wczesnochrześcijańscy egzegeci wiedzieli, przynajmniej w ogólnych zarysach, że właściwe zrozumienie wypowiedzi Pisma wymaga znajomości motywów i celu jej napisania. Mając na myśli adresatów listów Pawła żyjących w różnych Kościołach, Hieronim (in Eph., prol.) pisał: „Ze względu na różnice dotyczące miejsca, czasu i adresatów, musiały też istnieć różne motywy, tematy i okazje"[229].

Niedostateczną znajomość szczegółów historycznych nierzadko równoważył fakt, że wczesnochrześcijańscy teologowie, Ireneusz i Orygenes na przykład, żyli – przynajmniej w odniesieniu do literatury nowotestamentowej – czasowo bliżej jej autorów, mówili tym samym co oni językiem, należeli do tego samego kręgu kulturowego, dzielili z nimi nieświadomie niektóre logiczne założenia i w konsekwencji mogli często lepiej znać ich mentalność oraz podstawowe idee niż jest to możliwe po upływie dwu tysiącleci dla nowożytnych erudytów, nawykłych do myślenia w zupełnie innych kategoriach.

d) Samointerpretacja Pisma

Interpretowanie Pisma za pomocą samego Pisma (*scriptura per scripturam*) było podstawową zasadą patrystycznej egzegezy, chętnie stosowaną nie tylko w homiliach. Posługując się techniką haseł lub logicznych skojarzeń, ojcowie znajdowali w innych miejscach Pisma paralele i nieoczekiwane perspektywy, a zestawiając z sobą liczne miejsca Pisma, odkrywali w komentowanym tekście niespodziewane głębiny. Zasada ta miała ogromne znaczenie także, a nawet przede wszystkim, dla teologicznego rozumienia Pisma. W kontekście kontrowersji chrystologicznych V wieku Eutherius z Tiany (confut. 4) sformułował następującą zasadę: „Pismo Święte (...) nie jest sprzeczne z sobą; dzięki temu, że samo siebie objaśnia

[228] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, s. 115 n. Tert., adv. Prax. 13,5; Hil., trin. 9,2; Athan., Ar. 1,54; 3,28–29; decr. 14,1–2; Gr. Naz., or. 29,18; Basil., Eun. 2,3; Jo. Chrys., hom. in Jo. 40,1. Zob. H.J. Sieben, *Hermeneutik der dogmatischen Schriftauslegung des Athanasius von Alexandrien: idem, Manna in deserto*, 35–60.

[229] Theod. Mops., Joel., prol.; Am., prol.; Nah., prol.

(ἀυτὴ δὲ ἑαυτὴν ἑρμηνεύουσα), dla słuchających go miłośników prawdy jest w całości wiarygodne i spójne w sobie"[230].

Już starożytni gramatycy uznawali zasadę, zgodnie z którą autora należy wyjaśniać w pierwszym rzędzie przez niego samego (*Homerus per Homerum*)[231]. Niejasne miejsca dzieła literackiego należy wyjaśniać w świetle innych, jaśniejszych fragmentów tego samego autora. Także egzegeza rabinacka posługiwała się tą metodą.

„(...) zestawiając sprawy duchowe z [innymi] duchowymi"[232] – tak Orygenes zrozumiał trudne słowa 1 Kor 2,13 πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες (*spiritualibus spiritualia comparantes*)[233]. Ta egzegetyczna metoda postulowała systematyczne zestawianie różnych części Pisma, w ten sposób że wzajemnie się komentowały i interpretowały[234]. Założeniem, na którym się opierała, było przede wszystkim przekonanie o koherentności duchowego sensu całego Pisma (εἱρμὸς ἐν τοῖς πνευματικοῖς: Orig., princ. 4,29); umożliwiało ono odniesienie tej – stosowanej już w starożytnej filologii – zasady także do biblijnego zbioru różnorakich Pism (Aug., doct. chr. 2,8,12). Kto dzięki niestrudzonemu zgłębianiu Biblii „uświęca w sobie (...) bibliotekę słowa Bożego"[235] (Orig., hom. in Gen. 2,6; hom. in Ex. 9,4; Hier., ep. 60,10), ten potrafi odkrywać wzajemne odpowiedniki, zbliżać do siebie to, co oddalone, i łączyć z sobą treści pokrewne.

Z pewnością metoda ta niekiedy nie stanowiła niczego więcej, jak mechaniczne stosowanie techniki konkordancji, której obce było właściwe znaczenie danego terminu i która prowadziła do zestawiania słów jedynie podobnie brzmiących, pozbawionych jednak wewnętrznego związku. Mimo tych niezaprzeczalnych ograniczeń, także tym sposobem odgadywa-

---

[230] M. Tetz, Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΕ ΕΑΥΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΟΥΣΑ. W związku ze starochrześcijańskim problemem jasności Pisma, zob.: S. Herrmann, O. Söhngen (red.), *Theologie in Geschichte und Kunst. FS W. Elliger*, Witten 1968, 206–213; J. Pépin, *Allégorie et autoherméneutique*: *idem*, *La tradition d'Allégorie*, 187–197; *idem*, *Hermeneutik*, 757–759; Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 276–285; Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 365–369; Schäublin, *Antiochenische Exegese*, 148 n., 159 n.; M.F. Berrouard, *Introduction: Augustin, Homélies sur l'évangile de saint Jean* (BAug 73A), Paris 1988, 100–110; F. Chatillon, *Orchestration biblique*: RMAL 10 (1954) 210–219; Pontet, *Exégèse de S. Augustin Prédicateur*, 152–163.

[231] Pépin, *Hermeneutik*, 757 n.; Ch. Schäublin, *Homerus per Homerum*: MH 34 (1977) 221–227.

[232] Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, s. 82.

[233] Orig., hom. in Jos. 15,3; hom. in Ex. 1,2; hom. 1,1 in Ps. 36; Philoc. 2,3; comm. in Mt. 10,15. Zob. Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 362 n.; Por. R. Girod, *Introduction: Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu* (SC 162), Paris 1970, 98–101.

[234] Clem. Alex., q.d.s. 4,2; Orig., princ. 4,2,4; Ambr., fid. 3,13,106: *Denique ipsa se explanant verba divina*; Hier., in Ps 41 ad Neoph.: *profunda scripturarum* (...) *de aliis scripturarum testimoniis interpretamur.*

[235] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju...*, t. 1, s. 50.

ny sens był w końcu zakorzeniony w Biblii i nie wyprowadzał poza całość Pisma, nawet jeśli objaśniane słowo miało w najbliższym kontekście inne znaczenie. Niezrozumienie pierwszoplanowego sensu jakiegoś szczegółu nie musiało stać na przeszkodzie trafnemu ujęciu podstawowego orędzia biblijnego.

Zasada samointerpretacji Pisma na dalszy plan odsuwała niekiedy chronologię wydarzeń i teologiczne różnice dzielące biblijne świadectwa. Tak na przykład relacje z Ksiąg Królewskich objaśniała wersetami Księgi Rodzaju (Orig., hom. in 1 Reg. 1,5), albo zdanie z Księgi Kapłańskiej zestawiała ze słowami z proroctwa Ezechiela (Orig., hom. in Lev. 7,1-2). Jednocześnie jednak potrafiła naświetlać jedność zbawczego działania Boga w poszczególnych fazach jego realizacji. Wszystko łączyło się z sobą, ponieważ wszystko było powiązane w jednym planie Bożym. Cel tej metody stanowiło w istocie rozumienie pojedynczych tekstów przez ich odniesienie do całości.

e) Brak sprzeczności w Piśmie

Możliwość czytania i wyjaśniania wielu pism Biblii jako jednej Księgi, mimo ich heterogeniczności, miała uzasadnienie w przekonaniu, że ich głównym autorem jest Bóg, który przez swe natchnienie tak kierował hagiografami, że poszczególne księgi Biblii, mimo dzielących je różnic, wzajemnie się do siebie odnosiły, uzupełniały, wyjaśniały oraz pogłębiały – a więc stanowiły jedność i całość, mającą w istocie uzasadnienie w jedności i całości zbawczego planu Bożego[236].

Pierwszą konsekwencją tego była niesprzeczność Pisma[237], której musiano bronić przed zarzutami pogan[238], ale którą można było też wysuwać jako argument w dyskusjach ze sprzecznymi poglądami szkół filozoficznych[239]. Brak sprzeczności między Starym i Nowym Testamentem trzeba było wykazywać również w teologicznych dysputach z Marcjonem, który w swych antytezach próbował dowieść istnienia nieusuwalnej różnicy pomiędzy starotestamentalnym a nowotestamentalnym obrazem Boga[240]; albo z manichejczykami, którzy w swym dualistycznym myśleniu także chcieli odkrywać takie różnice[241]. Sprzeczność nie mogła zachodzić ani

[236] Aug., c. adv. leg. 1,35; c. Adim. 3; civ. 11,3; Cyr. Alex., Is. 29,11–12.

[237] Orig., philoc. 6,2; Tert., an. 21,5: *nunquam discordabunt sententiae sanctae*; Aug., Jo. ev. tr. 19,7: „intellege concordiam scripturarum. Numquid contraria sibi diceret Veritas?" Zob. H. de Lubac, *À propos de la formule:* Diversi, sed non adversi: RSR 40 (1952) 27–40.

[238] Aug., cons. ev. Zob. H. Merkel, *Die Widersprüche in den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin* WUNT 13), Tübingen 1971.

[239] Aug., civ. 18,41.

[240] Tert., adv. Marc. (*passim*).

[241] Aug., s. 50,13; c. Adim.; c. Faust. (*passim*).

pomiędzy Starym a Nowym Testamentem (1), ani między apostołami a ewangelistami (2), ani wreszcie u żadnego pojedynczego autora (3)[242]. Te pozorne sprzeczności pomiędzy dwoma tekstami dają się wyjaśnić przez przytoczenie trzeciego[243].

Przyjęcie tego, że Pismo nie może sobie przeczyć, prowadziło w końcu do postulatu, zgodnie z którym interpretacja danego miejsca musi uwzględniać jego zgodność z wszystkimi innymi miejscami Pisma. Starotestamentowy przepis Prawa (Pwt 19,15p; 2 Kor 13,1) wymagający dla ustalenia danej sprawy dwóch lub trzech świadków, dla Orygenesa (comm. in Mt. 10,15) stał się egzegetyczną zasadą, zgodnie z którą interpretację jednego miejsca Pisma należało potwierdzić dwoma lub trzema innymi świadectwami biblijnymi[244].

Zasada ta miała szczególne znaczenie tam, gdzie się pojawiała więcej niż jedna możliwość interpretacji, a intencja biblijnego autora nie była dla egzegety jasna: „Nie ma niebezpieczeństwa, jeżeli uda się wysunąć wnioski zgodne z prawdami w innych miejscach ksiąg świętych" (Aug., doctr. chr. 3,28,39)[245].

Jeśli Orygenes (hom. in Jer. 1,7) postulat trzech świadków odnosił do proroków, ewangelistów i apostołów, przejawiało się w tym jego przekonanie, że interpretacja musi harmonizować z całym orędziem Pisma. Pokusa budowania teologicznego systemu na wybranych tylko częściach Biblii i odrzucania wszystkiego, co się im przeciwstawiało (a tak właśnie postępowali Marcjon, gnostycy i manichejczycy), okazywała się przedsięwzięciem całkowicie sprzecznym z zasadą samointerpretacji Pisma.

f) Miejsca niejasne i zrozumiałe

Zasada samointerpretacji jednego autora czy tekstu u starożytnych gramatyków pełniła początkowo funkcję wyjaśniania niejasnych miejsc literackiego dzieła za pomocą zrozumiałych. Ponieważ zwłaszcza gnostycy chętnie wyjaśniali niejasne i niejednoznaczne wypowiedzi w ich własnym sensie, autorzy kościelni domagali się harmonizowania ich z całym Pismem i wyjaśniania terminów wieloznacznych z pomocą jednoznacznych[246]. Tertulian (pudic. 17,18) sformułował następującą zasadę: „Liczne wypowie-

[242] (1) Aug.,ep. Jo. tr. 9,5; cons. ev. 3,1; 3,7,30; (2) Tert., pudic. 19,1–4; Aug., s. 181,1; 246,1; 341,6; (3) Iren., haer. 5,13,2–3; Tert., monog. 11,13; Aug., Io. ev. tr. 70,1.

[243] Aug., qu. Gn. 25,1–3.

[244] Clem. Alex., strom. 7,96,4: „Prawda [...] bywa odkrywana [...] poprzez poparcie każdego dowodu zgodnego z Pismem Świętym z kolei innym analogicznym wyjątkiem z Pisma Świętego". Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. II, s. 297.

[245] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 155.

[246] Iren., haer. 1,3,6; 8,1; 2,10,1; 27,1,3; 28,3. Zob. Brox, *Offenbarung*, 70–74.

dzi wskazują na nieliczne, pewne na wątpliwe, jasne na ukryte[247]. Tak samo pisał Augustyn (pecc. mer. et rem. 3,7): „Jeśli nawet teraz nie potrafię może odeprzeć argumentów pelagian, to jednak jestem przekonany, że musimy się opierać na całkowicie jednoznacznych miejscach Pisma i w ich świetle wyjaśniać trudniejsze". Dla interpretacji Pisma jasne i jednoznaczne wypowiedzi Biblii mają więc funkcję heurystyczno-regulatywną[248].

Takie na przykład jasne rozróżnienia, jak: *forma Dei* i *forma servi* w Liście Pawła do Filipian (2,6n), czy *Verbum apud Patrem* i *Verbum caro* w prologu Jana (1,1.4), dawały klucz do lektury (*regula canonica*) spornych chrystologicznych miejsc Pisma i pozwalały należycie rozumieć poszczególne wypowiedzi, odnoszące się bądź do postaci Chrystusa-Sługi, bądź do postaci Chrystusa-Boga, czyli do preegzystencji i wcielenia Syna[249]. Tak więc rozróżnienie zaczerpnięte z tekstów samego Pisma dostarczało egzegezie innych miejsc teologicznego systemu współrzędnych, który nie został Pismu narzucony z zewnątrz, lecz był oparty na jego zrozumiałych wypowiedziach.

Zasada samointerpretacji Pisma znalazła zastosowanie również w pneumatologii. W innych kontekstach do wyjaśnienia lub potwierdzenia danej doktryny wystarczało przytoczenie serii tekstów z Pisma, ponieważ takie powiązane z sobą i wzajemnie się wspierające cytaty niejednokrotnie przemawiały same przez się[250]. Tutaj natomiast konieczne były bardziej zróżnicowane zabiegi, ponieważ teksty przytaczane w kontrowersjach pneumatologicznych, rozpatrywane same w sobie, często były niejednoznaczne albo nie dowodziły wystarczająco boskości Ducha. W tym wypadku nieodzowną jednoznaczność i siłę dowodową można było osiągnąć dopiero przez kombinację z innymi tekstami. Boskości Ducha Świętego można było dowieść, wskazując na fakt, że Biblia przypisywała Mu imiona i działania odnoszone poza tym wyłącznie do Ojca i Syna (Athan., ep. Serap. 1,20,25; Basil. Spir. 48). Zestawienie biblijnych świadectw imion Boga stanowiło dowód, że także Duch ma boską istotę i należy do Trójcy.

---

[247] Tertulian, *O wstydliwości* [w: *Wybór pism*, tłum. T. Kołosowski, Warszawa 2007, s. 235]. Tert., adv. Marc. 1,9,7; res. 19,1; adv. Prax. 20,2. W związku z podstawami starożytnej retoryki, zob.: Quint., inst. 5,108.

[248] Aug., doctr. chr. 2,9,14; 3,26,37; c. Faust. 12,7; Basil., bapt. 1,1; Jo. Chrys., Is. interpr. 5,3.

[249] Aug., trin. 1,14: *Et haec nobis regula per omnes sanctas scripturas dissolvendae huius quaestionis ex uno capite epistulae Pauli apostoli promitur ubi manifestius ista distinctio commendatur*; trin. 1,22. Zob. J. Pelikan, *Canonica regula. The trinitarian Hermeneutics of Augustine*: J.C. Schnaubelt, F. Van Fleteren (red.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: „Second founder of the Faith"*, New York 1990, 329–343; A. Verwilghen, *Christologie st spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens* (ThH 72), Paris 1985, 33–400, 474 n.; Baug 72, Paris ²1988, 731 n., nota uzupełniająca (M.F.B. Berrouard).

[250] Athan., Ar. 1,11–12; Cyr. Alex., Jo. 9,14; 11,10.

W analogiczny sposób język Biblii szczegółowej analizie poddał Bazyli (Spir. 4–21). Radykalni arianie Aecjusz i Eunomiusz – w przekonaniu, że znają regułę języka biblijnego, według której zbawienie zostało dane ludziom „od" Ojca, „przez" Syna, „w" Duchu Świętym (Eun., apol. 5,1–6) – zgodnie z filozoficznymi teoriami języka, z odmiennych zwrotów wyprowadzali odmienność natur. Posługując się bogatą dokumentacją biblijną, Bazyli wykazał, że Pismo używa tych samych przyimków w odniesieniu do Ojca, Syna i Ducha, a więc – zgodnie z lingwistycznymi przesłankami swych przeciwników – te same biblijne formy językowe wskazują na tożsamość natury.

W teologicznych kontrowersjach pierwszych stuleci okazało się jednak, że same wewnętrzne biblijne reguły interpretacyjne nie wystarczą do należytego zrozumienia i wyjaśnienia Pisma. Bardzo szybko musiano przyznać, że owe kryteria koniecznie trzeba uzupełnić zewnętrznymi regułami interpretacji i że jedynym miejscem autentycznego rozumienia Pisma jest kościelna wspólnota wiary.

V. Eklezjalny kontekst interpretacji Pisma

1. Kościół apostolski jako interpretator orędzia apostołów

a) Czytanie Pisma z Kościołem

Często przytaczane słowa Augustyna: „Nie uwierzyłbym Ewangelii, gdyby mię nie skłoniła do tego powaga Kościoła katolickiego" (*ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*: c. ep. Man. 5)[251], odzwierciedlają przede wszystkim jego osobistą drogę, która prowadziła nie od Pisma do Kościoła, lecz od Kościoła do Pisma. Żywy głos Kościoła w postaci mediolańskiego biskupa Ambrożego ukazał Augutynowi „czcigodną i zasługującą na świętą wiarę powagę" Pisma, toteż w konsekwencji mógł wyznać, że do uwierzenia Ewangelii doprowadził go kościelny kerygmat[252]. Augustyn wiedział, iż nie można przyjąć powagi Ewangelii, bez jednoczesnego lub uprzedniego przyjęcia uwarunkowania samej Ewangelii – Kościoła. Przez niego bowiem

[251] Augustyn, *„List podstawowy"* [w: *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, s. 115].

[252] Aug. c. ep. Man. 5: *ipsi Evangelio catholicis praedicantibus credidi*. Zob. P.Th. Camelot, *Autorité de l'écriture, autorité de l'église. À propos d'un texte de Saint Augustin: Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris 1967, 127–133; H.R. Drobner, *Die Kirche als Urgrund des Glaubens nach Augustinus*: P. Reiffenberg, A. Van Hooff (red.), *Kirche aus dem Ursprung*, Würzburg 1998, 124–141.

od czasów fizycznej obecności Chrystusa i dzięki trosce Jego apostołów, jak też z racji nieulegającej wątpliwości sukcesji biskupów na ich stolicach [powaga Pism] była strzeżona na całym świecie aż do naszych czasów, i jako zalecana i jaśniejąca przetrwała (*custodita, commendata, clarificata*: c. Faust. 33,9)[253].

Dlatego w przedmowie do swego podstawowego pisma, poświęconego hermeneutyce biblijnej (doctr. chr., prol. 4,7; 5,11), Augustyn wyraźnie przestrzegał przed tendencjami kręgów charyzmatycznych:

Nie wypróbowujmy też tego, komu zawierzyliśmy, byśmy zawiedzeni przewrotnością oraz podstępem nieprzyjaciela nie zaniechali udania się do kościoła celem posłuchania Ewangelii oraz pouczenia[254].

Zamiast tego niektórzy za jedyną gwarancję poprawnego rozumienia Pisma uważają osobiste natchnienie, które nie poddaje się weryfikacji rozumowej i ma cechy ezoteryczne[255]. Biskup Hippony przeciwstawiał tym opiniom postulat hermeneutyki mającej solidne podstawy w nauce, a jednocześnie eklezjalnej. Mimo wyraźnie autobiograficznego charakteru, przekonanie Augustyna, że słowa Pisma można należycie zrozumieć jedynie w kontekście Kościoła, jest reprezentatywne dla całej epoki patrystycznej.

Już Ireneusz wiedział, jak bezbronne byłyby słowa Pisma i jak łatwo padałoby ono łupem manipulacji, partykularnych interesów oraz stanowisk, gdyby było samotną księgą, niestrzeżoną, niewyjaśnianą i rozumianą w Kościele. Nie było herezji, która by się nie powoływała na Pismo i nie wyrywała z niego całych fragmentów, ażeby interpretować je według własnych pomysłów. Ireneusz (haer. 4,33,8; por. 26,5; 4,32,1) podkreślał z całą mocą, że tylko Kościół wiernie strzeże Tradycji:

W nim (...) najpilniej strzeże się Pisma Świętego w niesfałszowanej postaci: niczego nie dodano, niczego nie ujęto. W nim czyta się je bez fałszowania i wykłada się je prawidłowo, pilnie, bez groźby niebezpieczeństwa i bez bluźnierstwa[256].

Kościół rozstrzyga, co jest rzeczywiście słowem Bożym, a co nie jest, i autentycznie wyjaśnia jego sens. Dlatego trzeba „ucieczki szukać w Kościele i na jego łonie wychowywać się i karmić Pismem Świętym" (haer. 5,20,2)[257]. Biblia tylko wtedy jest autentycznym przekazem apostolskiego

[253] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi księgi XXII–III*, s. 150.

[254] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 5.

[255] Pollmann, *Doctrina christiana*, 76–84, potencjalnych przeciwników Augustyna widzi w ascetycznych ruchach mnichów Zachodu, a także w zwolennikach Pryscyliana. U. Duchrow, *Zum Prolog von Augustins* De doctrina christiana: VigChr 17 (1963) 165–172.

[256] Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 51.

[257] *Ibidem*, s. 55.

orędzia, gdy jest czytana w Kościołach apostolskich, pod kierownictwem następców apostołów. W przeciwieństwie do gnostyckich walentynianów, którzy klucza do głębszego rozumienia Pisma szukali w ezoterycznych tradycjach, biskup lyoński wskazywał na Kościół jako miejsce adekwatnej hermeneutyki Biblii. Jedynie Kościół apostołów może zrozumieć jej orędzie, ponieważ tylko tutaj ich następcy przekazują autentyczne rozumienie jej nauki. Przez trwający nieprzerwanie w Kościele urząd apostolski apostołowie komentują samych siebie. Ich żywe, ustnie przekazywane słowo interpretuje ich słowo pisane. Wobec Pisma ustna tradycja pełni zatem funkcję gnoseologiczną. Daje klucz do czytania Pisma, w tym sensie, że jest ono wyjaśniane na podstawie apostolskiego, powierzonego Kościołowi rozumienia wiary.

b) Kto jest właścicielem Biblii?

Już Ireneusz sformułował poprawne, podstawowe zasady hermeneutyki biblijnej, rozważając Pismo jako świadectwo Objawienia w szerokim kontekście Tradycji i Kościołowi powierzając interpretację poświadczonego przez Biblię słowa Bożego. Dopiero jednak Tertulian, przytaczając trafne argumenty, dokładnie wykazał, w jakiej mierze Kościołowi, jako miejscu powstania i życia tego świadectwa, przysługuje pierwszeństwo przed Pismem, które może nim być tylko w Kościele, a nie przeciw niemu[258]. Tertulian zrozumiał, że najważniejszą i najbardziej niebezpieczną bronią gnostyków oraz marcjonitów w walce przeciw katolikom była właśnie Biblia. Na wielu chrześcijanach duże wrażenie wywierał już sam fakt, że heretycy w ogóle odważali się powoływać na Pismo. Posługując się zręcznie dialektyką, potrafili przy tym wykorzystywać pojedyncze teksty Biblii dla obrony własnych poglądów

> w ten sposób odporniejszych doprowadzają do całkowitego wyczerpania, słabszych uwodzą, niezdecydowanym zaś wtłaczają różnego rodzaju wątpliwości (Tert., praescr. 15,2)[259].

Abstrahując od tych konsekwencji, Tertulian był głęboko przekonany, że dyskusje nad problemami wiary prowadzone za pomocą Pisma są

[258] D. Schleyer, *Einleitung: Tertullian, De praescriptione haereticorum* (FC 42), Turnhout 2002, 94–145; R.F. Refoulé, *Introduction: Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques* (SC 46), Paris 1957, 11–66; O. Kuss, *Zur Hermeneutik Tertullians:* J. Blinzler i in. (red.), *Neutestamentliche Ansätze. FS J. Schmid*, Regensburg 1963, 138–160; J.K. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (Par. 3), Fribourg 1949, 39–81; D. Michaélidès, *Foi, Écriture et Tradition ou les „praescriptiones" chez Tertullien* (Theol 76), Paris 1969, 87–131.

[259] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 53].

bezowocne, jeśli nie patrzy się na nie przede wszystkim jako na Księgę Kościoła. W przeciwnym razie – tak właśnie było w kontrowersji z gnostykami i marcjonitami – dyskusja tylko pozornie opiera się na tej samej podstawie, ponieważ albo tekst Pisma „zniekształcają samowolnymi dodatkami lub opuszczeniami stosownie do ich założeń doktrynalnych" (praescr. 17,1–3)[260], tak że nie jest to już to samo Pismo, albo też poszczególne miejsca w Piśmie zupełnie inaczej interpretują i rozumieją. Ponieważ nie było zgody co do zawartości, brzmienia i sensu Pisma, Tertulian (praescr. 19,1; por. 15,3) widział tylko jedno wyjście:

> Nie na Pismo Święte trzeba się powoływać, ani też tutaj ustanawiać terenu walki, bo na tym miejscu albo w ogóle nie będzie zwycięstwa, albo będzie połowiczne, a w każdym razie niepewne[261].

Powoływanie się na samo Pismo nie mogło więc wyprowadzić poza dziedzinę subiektywnych przekonań. Chrześcijaństwo oparte wyłącznie na zasadzie Pisma mogłoby tylko ewoluować w kierunku subiektywnych przekonań jednostek. Historyczne doświadczenie uczy, że Pismo podniesione do roli wyłącznej zasady nie stawało się normą jednostki, lecz przeciwnie, wtedy raczej jednostka ze swymi subiektywnymi poglądami stawała się normą rozumienia Pisma.

Dlatego Tertulian (praescr. 15,4) domagał się zmiany metody prowadzenia dyskusji. Podstawowym i decydującym powinno być pytanie: „Kto jest prawowitym właścicielem Pisma?" (*cui competat possessio scripturarum?*)[262]. Według zgodnego przekonania ojców, Biblia nie jest bezpańskim przedmiotem krążącym w literackim morzu historii religii, który każdy może sobie przywłaszczyć i posługiwać się nim według własnego uznania. Po postawieniu pytania o prawo własności Pisma, na obszarze dyskusji nastąpiło istotne przesunięcie. W dyskusjach związanych z objaśnianiem Pisma kościelni i pozakościelni egzegeci nie stali naprzeciw siebie jako równouprawnieni partnerzy. Istnieje coś, co można by nazwać hermeneutycznym *a priori* Kościoła, kościelne prawo pierwszeństwa w rozumieniu Pisma w stosunku do wszystkich pozostałych prób jego wyjaśniania. Z racji swego historycznego źródła Nowy Testament, jako Księga, zakładał istnienie Kościoła jako swego podmiotu, ponieważ z niego i w nim wyrósł, a swoją jedność ma tylko dzięki jego wierze. Ustalenie prawowitego właściciela Pisma musiało się więc dokonać w obrębie tej samej hierarchii rzeczywistości (*ordo rerum*), w którą było włączone samo Pismo.

[260] *Ibidem*, s. 54.

[261] *Ibidem*, s. 55. Podobnego zdania w sprawie kontrowersji z manichejczykami był Augustyn, c. Faust. 22,95: *Non est luctandum cum hominibus qui dicunt: „Non sapit palato meo quod sapere dicis tuo".*

[262] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 54].

Tak więc Tertulian ponownie przesunął i pogłębił problem kompetencji, w tym sensie że prawowite posiadanie Pisma, a tym samym i zgodne z prawem posługiwanie się nim, uzależnił po prostu od obiektywnej wiary w Objawienie (*fides*). Zasadnicze pytanie sięgało więc głębiej jeszcze i brzmiało: kto ma samą wiarę w Objawienie, której część stanowi Pismo? (*quibus competat fides ipsa cuius sunt scripturae*: praescr. 19,2). Jak na to wskazuje samo sformułowanie, mamy tu do czynienia z nadrzędnością *fides*, rozumianej jako całość obiektywnej treści Objawienia, nad Pismem. Jako część większej całości, Pismo jest podporządkowane niesfałszowanej i nieumniejszonej treści Objawienia. Ukonstytuowana przez słowo Objawienia Bożego wspólnota Kościoła mocą samej wewnętrznej hierarchii rzeczy wyprzedza Pismo, które wprawdzie to słowo poświadcza, jednak nie wyczerpuje w pełni jego treści, w tym sensie, że całe Objawienie zostałoby pomieszczone w jednej księdze i słowo Boże byłoby obecne po prostu tylko jako Pismo. Ta Księga wskazuje na ową wspólnotę wiary, w której słowo biblijne ma swą właściwą życiową przestrzeń, jako zrodzone ze wspólnej wiary Kościoła i przez niego prawnie głoszone. Personifikowanie słowa Biblii i czynienie z niego niezależnej wielkości oraz autonomicznego kryterium przeciwstawianego Kościołowi, to ahistoryczna fikcja, zupełnie obca myśli patrystycznej. Pismo jest Księgą Kościoła, który – można by powiedzieć – posiada wobec niego prawa autorskie i może je jako swoją duchową własność autentycznie interpretować[263]. Tertulian (praescr. 37,3–6) odrzucał wszelkie próby przeciwstawiania Pisma Kościołowi, twierdząc, że nikt spoza Kościoła nie ma prawa posługiwać się argumentami z Pisma. Tylko Kościół jest spadkobiercą apostołów i dlatego on właśnie jest właścicielem oraz interpretatorem Pisma. Pismo jest więc włączone w żywą apostolską tradycję apostolskiego Kościoła.

W rozumieniu ojców ta władza Kościoła interpretowania Pisma była wyrazem jego wierności wobec biblijnego słowa, które miało być strzeżone przed fałszywymi interpretacjami i zachowywane w całej doniosłości jego postulatów.

2. *Kościół jako ponadczasowa wspólnota poznawcza*

Jako ludzki podmiot Pisma i zachowywanej w nim wiary, swym żywym głosem Kościół gwarantuje przejrzystość Pisma, której nie może mu dać sam tekst. To przyporządkowanie pisanego słowa Biblii żywemu słowu Kościoła ma podstawę w fakcie, że stanowi on to miejsce, w którym Biblia

[263] W związku z prawem własności Pisma (*possessio scripturarum*: Tert., praescr. 37,4), zob: Schleyer, *Tertullian, De praescriptione*, 128–143.

jest przeżywana i wiążąco objaśniana. Gdzie Pismo pozostaje odłączone od żywego głosu Kościoła, tam staje się przedmiotem dyskusji najrozmaitszych interpretatorów, nie może już jednak dać tej pewności, której potrzebuje wiara, żeby mogła słowem Bożym żyć i za nie umierać.

Pewność kościelnej interpretacji, która góruje nad zmiennymi hipotezami i sprzecznymi wynikami czysto ludzkich wysiłków zmierzających do lepszego poznania tekstów biblijnych, w przekonaiu ojców opiera się na tym, że ten sam Duch, który natchnął słowa Pisma, daje Kościołowi jego właściwe rozumienie. Ponieważ Stary Testament był zapowiedzią Chrystusa dokonaną przez proroków mających Ducha Bożego, również jego poprawne rozumienie jest możliwe tam tylko, gdzie dzisiaj działa ten Duch, a mianowicie w Ciele Chrystusa, czyli w Kościele. I właśnie to różnorakie działanie Ducha w życiu Kościoła umożliwiało stopniowe zrozumienie Jego istoty, a tym samym również pełnego sensu wypowiedzi Pisma, które często mówi o Nim w sposób obrazowy i aluzyjnie tylko (zob. Gr. Naz., carm. 1,3,10–14). Tak więc jedynie Kościół może interpretować Biblię, bo tylko w nim nadal żyje Duch, któremu zawdzięcza ona swe powstanie. Ten sam Duch, który natchnął Pismo jako Księgę Kościoła, wprowadza go teraz w rozumienie jego sensu. To podstawowe przekonanie epoki patrystycznej trafnie streścił Orygenes (hom. in Lev. 5,5), mówiąc, że słowa Pisma należy rozumieć „zgodnie z sensem duchowym, którego Bóg udziela Kościołowi" (*spiritalem sensum* (...) *Spiritus donat Ecclesiae*)[264].

Z tym powszechnym poglądem ojców zgodne jest sformułowanie Augustyna (Jo. ev. tr. 32,8) „W jakiej mierze ktoś kocha Kościół Chrystusa, w takiej ma Ducha Świętego"[265]. Tak więc duchowy sens Pisma jednostce ukazuje się tylko w jej łączności z kościelną wspólnotą wiary. Ponieważ Pismo zostało powierzone Kościołowi, można je zrozumieć tylko wtedy, gdy tkwi się w nurcie życia kościelnego. Jak sugeruje to już samo słowo „inter-pretacja", wyjaśnianie zawsze domaga się swoistego wejścia interpretatora w wyjaśniany przedmiot. Do właściwego poznania prowadzi nie obiektywny dystans, lecz wewnętrzna łączność z przedmiotem. Orygenes (dial. 15; por. comm. in Mt. 10,1) wzór tego widział już w samej Ewangelii: Według Mt 13,36 Jezus polecił tłumom rozejść się, wszedł do domu i tam wyjaśniał uczniom przypowieści: „Prawdziwym uczniem Jezusa jest ten, kto wchodzi do domu, czyli do Kościoła. A wchodzi do niego w ten sposób, że z Kościołem myśli i z Kościołem żyje". Tylko w ten sposób otwiera się przed nim głębszy sens Pisma. W podobny, alegoryczny, sposób Orygenes (hom. in Lev. 4,8) wyjaśnia polecenie Starego Testamentu (Kpł 6,19), zgodnie z którym ofiara przebłagalna „na miejscu poświęco-

[264] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, t. 2, s. 58.

[265] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, s. 423.

nym będzie spożywana, na dziedzińcu Namiotu Spotkania": autentyczne rozumienie Pisma można znaleźć tylko w Kościele. W kazaniu Jezusa wygłoszonym z łodzi rybackiej na jeziorze Genezaret Hilary (in Mt 13,1) dopatrzył się podobnej wskazówki,

> że ci, którzy pozostają poza Kościołem, nic nie będą mogli zrozumieć z Jego boskiego nauczania. Łódź bowiem jest typem Kościoła, w którym znajduje się i jest głoszone słowo życia. Ci natomiast, którzy są na zewnątrz, niby na brzegu piaszczystym, nieurodzajnym i bezużytecznym, nie mogą zrozumieć słowa[266].

Wybitni egzegeci starożytnego Kościoła mieli zawsze świadomość tego, że dostępu do Boskiej prawdy zawartej w słowie Bożym nie zapewniają wysiłki odizolowanej od społeczności jednostki; konieczne jest wejście w ponadczasową poznawczą wspólnotę Kościoła, która w swej zbiorowej pamięci przechowywała, tworząc zbiór Tradycji, to wszystko, co w różnych epokach jednostki zdołały zrozumieć ze słowa Bożego. Słowa formuły Grzegorza Wielkiego[267]: „Boskie słowa rosną razem z czytającym" odnoszą się nie tylko do osobistej lektury Pisma, która jednostce może w ciągu jej życia zapewniać coraz to nowe zrozumienie, lecz także, a nawet bardziej jeszcze, do Kościoła jako całości. Z pokolenia na pokolenie jemu właśnie słowo Objawienia otwierało ciągle nowe treści, tak że późniejsze pokolenia opierają się na poznaniu osiągniętym przez poprzednie, pomnażając własną wiedzę, ale jednocześnie pogłębiając otrzymane treści.

O Grzegorzu z Nazjanzu i Bazylim z Cezaraei Rufin (h.e. 2,9) pisze z uznaniem, że obydwaj przez długie lata, podczas których poświęcali się studiowaniu Pisma,

> jego rozumienie usiłowali znaleźć, opierając się nie na własnym osądzie, lecz na dziełach i powadze starszych, a tę regułę szukania zrozumienia otrzymali, jak wiadomo, od następców apostołów.

Tak samo Hieronim (ep. 108,26) wyznaje, że Pismo wyjaśniał w następujący sposób: „Nie nauczyłem się od siebie samego, to jest od najgorszego nauczyciela, jakim jest pycha, lecz od sławnych mężów kościelnych"[268]. Wskazując na lekcję hermeneutyki biblijnej, którą etiopski rzezaniec otrzy-

---

[266] Św. Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, s. 114.

[267] Greg. M., in Ezech. 1,7,8: *divina eloquia cum legente crescunt*; mor. 20,1,1; Cass., concl. 14,11. Zob. P.C. Bori, *Circolarità e sviluppo nell'interpretazione spirituale: „Divina eloquia cum legente crescunt"*: ASE 2 (1985) 263–274; *idem*, *Il paradigma ermeneutico antico e le sue possibili metamorfosi*: ASE 3 (1986) 259–276; *idem*, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue transformazioni*, Bologna 1987, 1372.

[268] Św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1953, t. 2, s. 448. Hier., in Eph., prol. (PL 26,469); in Dan. 4,11,45; Aug., util. cred. 35, mor. 1,1.

mał od diakona Filipa (Dz 8,26–40), Hieronim (ep. 53,5–7) usilnie przestrzegał przed czytaniem Pisma bez kierownictwa i pomocy doświadczonego nauczyciela. Podczas gdy rzezaniec „więcej znalazł w owym źródle Kościoła na pustyni niż w pozłacanej świątyni synagogi"[269], następstwem eksperymentowania z egzegetyczną autodydaktyką mogłoby być tylko zadawanie gwałtu autentycznemu sensowi Pisma.

Powagę Kościoła, jako interpretatora Pisma, wyraźnie potwierdził już Drugi List Piotra (1,20): „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania". Jak ciąg dalszy owych słów brzmi włożone w usta apostoła Piotra jego pouczenie dane uczniom:

> Widzę, że inteligentnym mężom po przeczytaniu czegoś przychodzą do głowy najrozmaitsze myśli. Dlatego trzeba się bardzo wystrzegać rozumienia Prawa Bożego według własnych pomysłów. W Piśmie Świętym znajduje się bowiem wiele słów dających się wtłoczyć w poglądy, które jednostka już uprzednio sobie wyrobiła. Do czegoś takiego nie powinno dochodzić. Nie należy bowiem pytać, w jaki sposób jakiś inny, obcy sens pochodzący z zewnątrz można uzasadnić powagą Pisma; trzeba raczej rzeczywisty sens wydobyć z samego Pisma. Dlatego jest rzeczą konieczną rozumienia Pisma uczyć się od tego, kto sam je, jako zgodne z prawdą, otrzymał od przodków i zachował (Clem. recogn. 10,42, 1–4).

Że tradycja Kościoła stanowi normę interpretacji Pisma, Orygenes (comm. ser. in Mt. 46) potwierdził w słowach o zapowiedzianych przez Chrystusa fałszywych prorokach (Mt 24,23–28):

> Ilekroć zaś przytaczają pisma kanoniczne, z którymi każdy chrześcijanin się zgadza i którym wierzy, wydają się mówić: „Oto w domu jest słowo prawdy". Lecz my nie powinniśmy im wierzyć, ani odchodzić od pierwszej i kościelnej Tradycji, ani nie wierzyć inaczej, jak tylko tak, jak przez sukcesję przekazały nam Kościoły Boże[270].

Zgodność z przekazaną wiarą Kościoła stanowi więc kryterium tego, co może uchodzić za pewną interpretację, w przeciwstawieniu do tego, co nie jest ze słowa biblijnego, lecz stanowi własny wymysł. Dlatego Atanazy (Ar. 1,44) podkreślał, że podawane przez niego znaczenie danego miejsca Pisma jest zgodne z wiarą Kościoła: „ Uważam, że takie jest znaczenie tej wypowiedzi, przede wszystkim dlatego, iż jest zgodne z nauczaniem Kościoła"[271]. Dla Augustyna (nupt. concup. 2,51) wierność kościelnej tra-

[269] Św. Hieronim, *ibidem*, t. 1, s. 355 n.

[270] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2002, s. 78.

[271] Athan., Ar. 1,44: τοιαύτην μὲν οὖν ἡγοῦμαι τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ καὶ μάλα ἐκκλησιαστκὴν οὖσαν.

dycji stanowiła rękojmię, że egzegeci nie interpretują tekstów biblijnych sprzecznie z ich autentycznym sensem:

> Cóż mam powiedzieć o interpretatorach Pism Świętych, którzy sprawdzili się w Kościele katolickim? Otóż nie próbowali oni wypaczać ich znaczenia, ponieważ byli zakorzenieni w prastarej i mocnej wierze i nie ulegali wpływom pojawiających się nowych błędów.

W związku z kontrowersją z Eutychesem Leon Wielki (ep. 82,1) przypominał, „że o boskich Pismach nie należy inaczej myśleć, niż nauczyli się tego i uczyli święci apostołowie oraz nasi ojcowie". U schyłku epoki patrystycznej w roku 691/692 II Synod pod Kopułą (kan. 19) zgodne poglądy ojców streścił w następującym rozporządzeniu:

> Zwierzchnicy Kościołów niech każdego dnia, a szczególnie w niedziele nauczają duchownych i lud prawdziwej wiary, podając im poglądy zgodne z prawdą, zaczerpnięte z Pisma, bez przekraczania granic zakreślonych przez Tradycję ojców. A gdyby powstał jakiś spór związany z Pismem, niech go nie wyjaśniają (ἑρμηνευέτωσαν) inaczej, niż nauczyły nas w swych dziełach światła Kościoła i nauczyciele[272].

Postulowane tu powoływanie się na interpretację ojców nie oznaczało nic innego, jak kontynuowanie poznania w wytyczonym przez nich kierunku.

3. *Hermeneutyczna funkcja reguły wiary*

Hermeneutyczną zasadę zgodności z wiarą Kościoła[273] wczesnochrześcijańscy egzegeci wyrażali w ten sposób, że ciągle przypominali postulat wierności *Credo* albo regule wiary; w nich bowiem świadomość wiary przybierała konkretną postać i zobowiązujący charakter.

Już przy ustalaniu biblijnego kanonu miarodajnym punktem odniesienia był kanon wiary, ponieważ – jako zakorzeniony w apostolskim kerygmacie i konkretnie wyrażający świadomość wiary Kościoła – decydował o wyborze pism, które weszły w skład Biblii (Aug., cons. ev. 1,2). Ponieważ kanon biblijny powstał zgodnie z tym kryterium, po zakończeniu procesu jego powstawania centralną instancją interpretacji Pisma są właśnie reguła wiary i Symbol. W stosunku do słowa biblijnego reguła wiary nie jest oczywiście czymś zewnętrznym, lecz pozostaje w wewnętrznej do niego relacji, ponieważ w owym słowie poświadczona jest także ta – na

[272] Mansi 11, 952.

[273] Orig., hom. in Lev. 4,5: *in Ecclesia verbum Dei catholice tractari*; Aug., Gn. litt. 12,37: *scripturas sanctas in fide catholica tractare*.

początku ustnie głoszona – prawda objawiona, która w regule wiary wyraża się w sposób normatywny. Reguła wiary i świadectwo Pisma mają się do prawdy objawionej jak jego kompresja i ekspansja. Dlatego Ireneusz (haer. 3,11,1) na przykład mógł powiedzieć, że Jan – pisząc prolog o stworzeniu przez Słowo – chciał „zakotwiczyć w Kościele kanon prawdy" i powiedzieć, iż jest tylko jeden wszechmocny Bóg, który przez swe Słowo wszystko stworzył i przez Nie też dokonuje zbawienia. W podobny sposób Łukasz w swej relacji o życiu i czynach apostołów dał Kościołowi niesfałszowany wyznacznik prawdy (Iren., haer. 3,15,1)[274]. Jak więc, z jednej strony, najważniejsze prawdy reguły wiary można znaleźć w samym Piśmie, tak też – z drugiej – kanon prawdy stanowi kryterium interpratacji Pisma, ponieważ ma ona się dokonywać na podstawie *regula* i z tą *regula* być zgodna. Według Augustyna (doctr. chr. 3,2,2) reguła wiary powstała „z tekstów zrozumiałych Pisma Świętego albo z autorytatywnych wypowiedzi Kościoła"[275] (*de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate*). Jak się wydaje, określenie to potwierdza najpierw, iż Pismo samo siebie interpretuje (*scriptura sacra sui ipsius interpres*)[276], w tym sensie, że sama reguła interpretacji wywodzi się z Pisma. W tym jego zdaniu jest jednak coś zdecydowanie więcej: reguła wiary staje się kryterium interpretacji dopiero dzięki powadze Kościoła, który określa też treść wiary wydobytą z całego Pisma:

> Gdzie się bowiem okaże, że jest prawdziwa nauka i wiara chrześcijańska, tam będzie również prawdziwe Pismo Święte, prawdziwa jego interpretacja i w ogóle cała Tradycja chrześcijańska[277] (Tert., praescr.19,3).

Dlatego Klemens Aleksandryjski (strom. 7,104,1) ideał chrześcijańskiego gnostyka widział w tym, że całe swe życie poświęcając badaniu Pisma, gnostyk „kontynuuje ścisłą wierność apostolskiego i kościelnego wykładu zasad wiary"[278]. Z tego samego powodu Augustyn (Gn. litt. inp. 1) swój pierwszy, nieukończony Komentarz do Księgi Rodzaju poprzedził krótkim kompendium wyznania wiary, chcąc w ten sposób ukazać właściwy kierunek rozumienia Pisma i *a priori* wykluczyć jego interpretacje sprzeczne z wiarą Kościoła:

---

[274] Aug., b. vid. 1,2: *sancta enim scriptura nostrae doctrinae regulam figit.*

[275] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 119.

[276] M. Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1539) (WA 9,97,23).

[277] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 55].

[278] Św. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 303. Clem. Alex., strom. 7,104,1: (τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σῴζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων).

> Ponieważ wielu heretyków zwykło naciągać wykład Pisma Świętego na swoją stronę, co niegodne jest z nauką wiary chrześcijańskiej, dlatego przed rozpoczęciem wykładu tej księgi należy krótko przedstawić tę wiarę[279].

Nie inaczej widział to Wincenty z Lerynu (comm. 2,2–4; por. 27,2), który tak odpierał zarzut:

> Jak to, jeżeli kanon Pisma jest doskonały i pod każdym względem aż nadto sobie wystarcza, to po cóż jeszcze dołączać do niego powagę kościelnego rozumienia (*ecclesiastica intelligentia*)? Otóż dlatego, że Pismo Święte, wskutek właściwej mu głębi, nie wszyscy w jednym i tym samym znaczeniu przyjmują, lecz ten tak, a ów inaczej jego zwroty wykłada, tak że na pozór niemal ilu ludzi, tyle pojmowań z niego wysnuć można. Bo inaczej je Nowacjan, inaczej Sabeliusz, inaczej Donat wyłuszcza; inaczej Ariusz, inaczej Jowinian, Pelagiusz, Celestiusz; inaczej na koniec Nestoriusz. Wobec tak ogromnej gmatwaniny błędów jest rzeczą wprost konieczną wytyczyć linię wykładu pism prorockich i apostolskich według prawidła kościelnego i katolickiego czucia" (*secundum ecclesiastici et catholici sensus normam*)[280].

Właśnie niecałkowita oczywistość samego Pisma i rodząca zamęt wielość sprzecznych z sobą możliwych interpretacji, z powodu których Biblia nierzadko upodabnia się do lustra, w jakim interpretatorzy oglądają siebie samych, domagają się ustalenia punktów orientacyjnych jej rozumienia (*regula intellegendarum scripturarum*: Aug., trin. 1,22; Io. ev. tr. 18,1–2), wywodzących się ze świadomości wiary Kościoła, z której powstało także samo Pismo; bez tych punktów Pismo stałoby się igraszką w egzegetyczno-doktrynalnych sporach[281]. W kontrowersji z manichejczykiem Faustusem, który przytaczał odpowiadające mu wypowiedzi Pawła, natomiast sprzeczne z jego poglądami odrzucał jako interpolacje, Augustyn (c. Faust. 11,2) zarzucał mu, że przez swe arbitralne decyzje siebie samego czynił regułą prawdy (*tu es ergo regula veritatis?*), podczas gdy tą regułą może być tylko Kościół pochodzący od apostołów.

Hermeneutyczną funkcję reguły wiary w czytaniu Pisma podkreślał także Orygenes (princ. 4,2,2). Jego zdaniem, wiele błędów w objaśnianiu Pisma wynika z dosłownego rozumienia tych jego wypowiedzi, które zgodnie z „regułą niebiańskiej prawdy" należy interpretować w sensie przenośnym[282]. Reguła wiary domaga się duchowego interpretowania Pisma, które jest zgodne z wiarą Kościoła, a szczególnie z jej obrazem Boga, i nie pozostaje przy sa-

---

[279] Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, s. 83.

[280] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 7.

[281] E. Dassmann, *Augustinus. Heiliger und Kirchenvater*, Stuttgart 1993, 57 n.

[282] W związku z rozumieniem Orig., princ. 4,2,2, zob.: J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, wyd. J.R. Geiselmann, Köln 1957, 273–275; L. Lies, *Origenes, „Peri Archon"*, Darmstadt 1992, 42–44.

mej literze, lecz zgodnie z obietnicą apostolską (1 Kor 2,7n) wszędzie szuka „mądrości w tajemnicy", czyli samego Chrystusa (princ. 4,26). Orygenes (hom. 4 in Ps. 36) wszędzie widział niebezpieczeństwo, że także wychodzące poza literę duchowe rozumienie Pisma może być niezgodne z prawdą, jeśli nie będzie się trzymać „kanonu prawdy apostolskiej, czyli jeżeli nie będzie się stosować do kryterium prawdy wiary kościelnej"[283].

Stosowania się do kościelnej reguły wiary (*consulat regulam fidei*), czyli zgodności interpretacji z *sana fides*, Augustyn (doctr. chr. 3,22) domagał się szczególnie przy wyjaśnianiu ciemnych lub niejednoznacznych miejsc Pisma:

> A kiedy czytamy księgi święte pełne prawdziwych sensów, które wynikają z nielicznych słów obwarowanych zdrową nauką wiary katolickiej, przede wszystkim wybierajmy ten, który z pewnością miał na myśli, ten, kto to pisał. Jeśli to nie jest wyraźne, przyjmijmy oczywiście takie znaczenie, które nie wypacza Pisma, a jest zgodne ze zdrową wiarą. Jeśli nawet kontekstu Pisma nie można rozpoznać i rozstrzygnąć, przynajmniej trzeba trzymać się przepisów zdrowej wiary. Bo co innego jest nie móc rozpoznać tego, co przede wszystkim miał na myśli autor, a co innego błądzić w kwestiach pobożności. Unikając jednego i drugiego, zdobywa się doskonały owoc lektury. Gdy zaś obojga uniknąć nie można, kiedy nawet intencja pisarza jest niejasna, nie bez pożytku będzie trzymać się zdania zgodnego ze zdrową wiarą[284] (Gn. litt. 1,21).

W związku z głębią sensu Pisma Augustyn (civ. 11,32; doctr. chr. 3,27,38) wyraźnie przyznawał, że uprawnione są liczne interpretacje, pod warunkiem, że są zgodne z regułą wiary.

Reguła ta jednoznacznie wykluczała najpierw wszelkie interpretacje heterodoksyjne, a następnie nie tyle podawała konkretne rozwiązania trudności interpretacyjnych, ile określała granice uprawnionych możliwości intepretacji[285]. Ojcowie Kościoła byli przekonani, że reguła wiary stanowi

---

[283] H. Ohme, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin – New York 1998, 208, 216; R. Williams, *Regola di fede:* A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario*, 398–401.

[284] Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, s. 130.

[285] Aug., doctr. chr. 3,2,2–3; Gn. litt. inp. 1: *quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere*; en. in Ps. 74,12: *Quicumque tamen intellectus exierit, opus est ut regulae fidei congruat*; Gn. litt. 1,21; div. quaest. 83, qu. 63,1; s. 7,3; civ. 11,32; 15,7. Zob. W. Dawidowski, *Regula fidei in Augustine. Its Use and Function*: AugSt 35 (2004) 253–299; R.A. Greer, *The Christian Bible and its Interpretation*: J.L. Kugel, R.A. Greer (red.), *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia – Penn. 1986, 109–208, 174–199; G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* BGBH 1) Tübingen 1959, 63–68; M. Mendoza, *La „regula fidei" en la teologia de san Agustin*: EstAg 27 (1992), 1–32, 19–22; C. Mayer, *Die Bedeutung des* regula *für die Glaubensbegründung und die Glaubensvermittlung bei Augustin: Augustinus Minister et Magister II. Homenaje al Prof. A. Turrado*, Madrid 1992, 639–675, 653–658.

ostateczne kryterium wyjaśniania wiary; pozostawiała ona jednak egzegetom szeroki obszar dla ich poszukiwań i znajdowania rozwiązań, jednocześnie chroniła wyjaśniane przez nich słowa Pisma i nie zezwalała na dowolne interpretacje.

Ogólnym zadaniem reguły wiary w egzegezie było najpierw całkowite wykluczenie interpretacji sprzecznych z kościelnym rozumieniem wiary; w pewnych jednak wypadkach, poza tą negatywną funkcją, posiadała ona także znaczenie heurystyczno-definiujące, polegające na pozytywnym wyjaśnianiu i określaniu rozumienia poszczególnych miejsc Pisma w świetle wiary Kościoła[286]. W ten sposób Augustyn (bapt. 2,4), opierając się na świadomości wiary Kościoła, doszedł do przekonania o ważności chrztu udzielanego przez heretyków: „Sami nie ośmielilibyśmy się czegoś takiego powiedzieć, gdybyśmy nie zostali utwierdzeni w tym przez bardzo zgodny autorytet całego Kościoła"[287]. Mając tę pewność, Augustyn mógł, z jednej strony, odrzucić interpretacje Pisma podawane przeciw ważności takiego chrztu przez Cypriana i donatystów, a z drugiej – opierając się na różnych tekstach Pisma, mógł potwierdzić ową prawdę wiary, wtedy mocno już osadzoną w kościelnej Tradycji. Tak właśnie, odwołując się do praktyki Kościoła powszechnego, biskup z Hippony (pecc. mer. 3,9) określił poprawny sens (*sensus*) Rz 5,12–18 w powiązaniu z koniecznością chrztu dzieci.

Odrzucając egzegezę arian, Atanazy (c. Ar. 3,27–29) stanowczo twierdził, że na skutek nierozumienia „sensu wiary" (σκοπὸς τῆς πίστεως) błędnie pojmowali biblijne świadectwa mówiące o Logosie. A właśnie ten sens należy przyjmować za kryterium (κανών) interpretacji. Sprowadza się on do rozróżniania dwu sposobów istnienia Słowa Boga – w Jego preegzystencji oraz we Wcieleniu – i do odnoszenia do nich wszystkich wypowiedzi Pisma. W tym klarownym rozróżnieniu Atanazy widział obiektywną zasadę inerpretacji Pisma, która niejednoznaczności biblijnych wypowiedzi wyjaśniała z kolei na podstawie wiary Kościoła[288].

Także papież Leon Wielki uznawał znaczenie tego sposobu wyjaśniania Pisma. W swym liście do biskupa Konstantynopola Flawiana (tom.: COD 77) twierdził, że właściwego rozumienia wcielenia Słowa Eutyches

---

[286] Aug., pecc. mer. 3,9, na przykładzie Rz 5,12–19 wyjaśnia sens rozróżnienia obu tych funkcji.

[287] Św. Augustyn, *O chrzcie*, tłum. A. Żurek, Kraków 2006, s. 61.

[288] Athan., Ar. 3,35; 58; ep. Serap. 2,7. Zob. J. D. Ernest, *Athanasius of Alexandria: The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context*: VigChr 47 (1993) 341–362, 351 n.; T.F. Torrance, *The Hermeneutics of St. Athanasius*: EkklPh 52 (1970) 454–469; H. J. Sieben, *Hermeneutik der dogmatischen Schriftauslegung des Athanasius von Alexandrien*: *idem*, *Manna in deserto*, 45–68.

powinien szukać w wyznaniu wiary Kościoła, bo świadectwo samego Pisma nie mogło mu wyjaśnić tej tajemnicy.

Poproszony przez synod w Konstantynopolu w roku 448 o złożenie wyjaśnień w związku ze swą monofizycką chrystologią, Eutyches rzeczywiście wyjaśnił, że zasadniczo uznaje sformułowania wiary podane na soborach nicejskim i efeskim, jednak ze względu na możliwość błędnej interpretacji soboru nicejskiego – dotyczącej formuły dwu natur – teraz chce badać tylko Pismo (μόνας δὲ τὰς γραφὰς ἐρευνᾶν/*solas autem scripturas scrutari*)[289], ponieważ jest ono pewniejsze niż świadectwa ojców. Eutyches nie był jedynym przedstawicielem heterodoksyjnych stanowisk powołującym się na zasadę *sola scriptura* dla uzasadnienia swych wypowiedzi. Do duchoburców Bazyli (Spir. 25) tak pisał:

> Ta wiara jest przedmiotem wojny i wspólnym celem dla wszystkich przeciwników i nieprzyjaciół zdrowego nauczania; [chodzi o to], aby podważyć fundament wiary w Chrystusa, a potem usunąć powaloną Tradycję apostolską. Ponadto ci, którzy należą do winnych, a uważają się za prawomyślnych, żądając dowodów [zaczerpniętych] z tego, co napisano, oddalają niepisane świadectwo (τὴν μαρτυρίαν ἄγραφον) ojców, jako nie mające żadnej wartości[290].

Biskup ariański Maximus także w dyspucie z Augustynem (concl. Max. 1) chciał się posługiwać wyłącznie argumentami z Pisma, stanowczo odrzucał natomiast świadectwa pozabiblijne (*quae extra scripturam sunt*), ponieważ już Chrystus odrzucał wszystkie zasady podane przez ludzi (Mt 15,9). Także Augustynowi (nat. et gr. 44) jego przeciwnik Pelagiusz swoją tezę o możliwości bezgrzesznego życia chciał udowodnić na przykładzie Abla, o którym – w odróżnieniu od Adama, Ewy i Kaina – Pismo nie mówi, że zgrzeszył. Pelagiusz podawał to jako argument *ex silentio*, przy czym odrzucał inne źródła argumentacji: „Wierzmy w to, co czytamy; dodawanie tego, czego nie czytamy, uważamy za niedopuszczalne".

Przykłady te pokazują, że w odróżnieniu od rozumienia Pisma opartego na Tradycji kościelnej, najrozmaitsi przedstawiciele poglądów heterodoksyjnych – z zasady bądź w szczegółowych przypadkach – Pismo Święte uważają za wyłączne źródło prawdy chrześcijańskiej i czynią z niego jedyną normę indywidualnego rozumienia. Odłączenie Pisma od jego rozumienia zgodnie z Kościołem i z jego Tradycją umożliwiało znalezienie

---

[289] ACO 2,1,1,124; 2,3,1,104 n. Według G. May, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448*: AHC 21 (1989) 1–61, 16 n., Eutyches nie przeciwstawiał Pisma nauczaniu ojców, lecz daną przez siebie jego interpretację interpratacji ojców.

[290] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 117.

w literze Pisma tego, co każdy szukał, i odrzucanie tego, co komuś się nie podobało, jeśli nie potwierdzało tego Pismo[291].

Nie przeczymy, że także patrystyczna egzegeza w poszczególnych wypadkach nie ujmowała adekwatnie dosłownego biblijnego sensu, ojcowie Kościoła mieli jednak niesłychane wyczucie podstawowych idei (ὑπόθεσις) Pisma. Ponieważ dzięki znajomości reguły wiary głęboko rozumieli istotne ukierunkowanie (σκοπός) biblijnego orędzia, to w ostatecznym rozrachunku – mimo nieadekwatności niejednej szczegółowej interpretacji – kompetentnie też interpretowali zasadnicze treści Biblii.

4. Jedność Pisma

W tym odsłanianiu sensu Pisma w świetle wiary Kościoła zawarte jest także ujmowanie jego wewnętrznej jedności i harmonii. Dla Klemensa Aleksandryjskiego (str. 6,125,3) to wewnętrzne powiązanie treści Pisma jest κανὼν ἐκκλησιαστικός: „Kryterium dla Kościoła stanowi zbieżność i zgodność Prawa i proroków z Nowym Przymierzem zawartym w czasie obecności Pana"[292]. Znajomość tych powiązań umożliwia następnie poprawną interpretację poszczególnych elementów i określenie ich miejsca w całości zbawczego planu Bożego. *Regula fidei* wyraża krótko i zwięźle całą istotną prawdę objawioną, dlatego właśnie zapobiega wyrywaniu poszczególnych elementów z ich biblijnego, historiozbawczego kontekstu i interpretowaniu ich oddzielnie. Posługiwanie się Biblią jak zbiorem luźnych elementów służących do budowania najrozmaitszych konstrukcji myślowych było od początku historii Kościoła stałą pokusą teologów[293]. Zarzut takiej atomi-

[291] J.A. Möhler, *Symbolik*, wyd. J. Geiselmann, Köln 1958, 424 n. (§ 39): „Czy jest jakieś dziwniejsze zjawisko od tego, gdy jakiś szczególny później powstały związek kościelny nie przeczy temu, że Kościół katolicki w stosunku do oderwanych od niego społeczności, materialnie rzecz biorąc, ma rację, a nawet uznaje w tych przypadkach dogmatyczne określenia, kwestionuje natomiast jego zasady formalne? (...) Czy te sprawy wzajemnie się nie warunkują? Arianin z radością uznaje, *co* Kościół postanowił w stosunku do gnostyków, nie widzi zaś, jak doszło do tego i nie chce wziąć tego pod uwagę, że Kościół nie miałby i nie zachował do tego czasu niekwestionowanych przez obie strony dogmatów, gdyby postępował zgodnie z tymi formalnymi zasadami, które on chciałby mu podsunąć i na których sam się opiera. Pelagianin i nestorianin z całym przekonaniem przyjmuje także decyzje Kościoła skierowane przeciw arianom; kiedy jednak na niego przychodzi kolej, zachowuje się jak osłupiały i bezmyślny: chciałby mieć specyficznie chrześcijańską materię bez specyficznie kościelnej formy – a więc bez tej formy, przez której odrzucenie doszły do swoich dogmatów owe społeczności, od których on sam się szczerze odwraca".

[292] Św. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 187 n. W.C. van Unnik, *Notes on the nature of Clemens Alexandrinus' Canon ecclesiasticus*: *idem*, *Sparsa Collecta. Collected Essays III* (NT.S. 31), Leiden 1983, 40–51.

[293] Tert., adv. Prax. 20; Orig., hom. in Ez. 6,11; 7,1.

zacji w egzegezie stawiano najpierw gnostykom. Aby swój mit uzasadnić także wypowiedziami z Pisma, na wzór techniki cento wyrywali poszczególne fragmenty Pisma – jak kamyki z mozaiki – i składali je na nowo, tworząc z nich inny obraz, odpowiadający ich własnych spekulacjom. Ireneusz (haer. 1,8,1; 9,4) demaskował to postępowanie, które z pięknego obrazu króla tworzyło postać psa lub śmierdzącego lisa, a podobieństwo użytych do tego materiałów mogło mniej doświadczonych wprowadzić w błąd[294]. Kto natomiast Pismo czyta w świetle tradycyjnego rozumienia Kościoła, ten dzięki znajomości reguły wiary, czyli przez poznanie powiązań oraz istotnych treści Pisma, może rozproszone u heretyków elementy złożyć w jeden obraz i każde słowo dopasować „do ciała prawdy" (Iren., haer. 1,9,4; 8,1; Tert., praescr. 39). Poszczególne części Pisma są jakby członkami tworzącymi ciało prawdy (Iren., haer. 1,8,1; 2,27,1; epid. 1), a jego nieuszczuploną organiczną całość dostrzega tylko ten, kto zna Boży plan zbawienia, ukazany w apostolskim kerygmacie i streszczony w regule (haer. 5,20,1).

Hermeneutyczne znaczenie reguły wiary w odniesieniu do Biblii odpowiada więc temu, co bywa nazywane „kanonem w kanonie". Jest to nić przewodnia prowadząca przez całe Pismo, która wskazuje na jego centrum, umożliwia rozpoznanie jego podstawowego orędzia i – jak to obrazowo wyraził Ireneusz (haer. 2,28,3; por. Orig., philoc. 6,2) – pozwala dosłyszeć jedną melodię rozbrzmiewającą harmonijnie w polifonii biblijnych wypowiedzi.

Ukazane w ten sposób rozumienie zbawczego planu Bożego otwiera dostęp do wewnętrznej jedności i do środka Pisma – dostęp, który ze względu na wielowarstwowość jego poszczególnych ksiąg i bogactwo tematów – samo Pismo z trudem tylko mogłoby umożliwić. Złożony charakter Pisma, wynikający z różnorodności jego gatunków literackich, wielości autorów i trwającej tysiąc lat historii jego powstawania, utrudnia zwolennikom czysto naukowego ujęcia znalezienie właściwego centrum grawitacji wszystkich tych tekstów. Charakter ten umacnia natomiast negatywną tendencję prywatnego czytelnika do koncentrowania się na poszczególnych miejscach, do ich izolowania i budowania z nich całego religijnego systemu, bez równoważenia ich innymi tekstami, czyli bez dążenia do tworzenia syntezy. Przeciwstawiające się takiemu gromadzeniu obiektywnych pojedynczych wiadomości – z jednej strony – i odśrodkowemu akcentowaniu

[294] Podobnie Tert., praescr. 39,3–7. Zob. A. Le Boulluec, *Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. L'exemple du centon*: StPatr 17/2 (1979) 707–713 (= *idem, Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène* [EAug. Série Antiquité 178], Paris 2006, 213–319); *idem, La notion d'hérésie dans la littérature grecque I^e–III^e siècles* I (EAug), Paris 1985, 221–224; R.L. Wilken, *The Homeric Cento in Irenaeus „Adversus haereses"* I, 9,4: VigChr 21 (1967) 25–33.

subiektywnych postaw – z drugiej, rozumienie Pisma włączone w kontekst kościelnej tradycji może dać pełną wizję tego wszystkiego, co tworzy „ciało prawdy" w jego organicznej całości. Mając świadomość wewnętrznej jedności Pisma, ta hermeneutyka wiary może pozytywnie wykorzystywać zróżnicowanie i wielokształtność świadectw biblijnych, ponieważ jednością tą zostają objęte również pozorne sprzeczności i niczego nie musi się tu odrzucać jako elementu heterogenicznego – przeciwnie, różnorodność ta może się stać bogactwem jedności.

W związku z niepełną oczywistością samego Pisma, jego istotne treści i podstawowe orędzie (*hypothesis/skopos*) wyrażają reguła wiary oraz wyznanie wiary; dopiero w ich świetle można zrozumieć szczegółowe treści Pisma. Powiązanie to Augustyn wyjaśniał za pomocą swej teorii znaku. Znak można zrozumieć dopiero wtedy, gdy znany jest już jego desygnat. Jego zasada brzmi następująco: „Tak więc raczej znajomość rzeczy prowadzi do poznania znaku, niż znak do poznania rzeczy"[295]. W słowach i wydarzeniach (*dicta et facta*) Pisma Augustyn widział znaki (*signa*). Jeśli więc te historiozbawcze znaki chcemy należycie zrozumieć w ich funkcji wskazywania, konieczne jest uprzednie poznanie oznaczanej przez nie rzeczywistości. Dlatego w pierwszej księdze swego traktatu poświęconego hermeneutyce biblijnej (doctr. chr. 1,5,5–34,38) przed szczegółowymi regułami interpretacji biblijnych znaków zamieścił omówienie podstawowej „rzeczy", o której mówi Biblia. W przekonaniu Augustyna dopiero znajomość podstawowych dogmatycznych i moralnych zasad, sformułowanych w wyznaniu wiary oraz podwójnym przykazaniu miłości Boga i bliźniego, umożliwia adekwatne zrozumienie poszczególnych wypowiedzi Biblii[296].

To założenie różni się od nowożytnego rozumienia egzegezy, zgodnie z którym sens danego tekstu można odgadnąć tylko wtedy, gdy zrozumiałe się stanie znaczenie jego słów. Jeśli się chce zrozumieć rzecz, o której mówi tekst, objaśnianie zaczyna się od słów. Hermeneutyka wczesnego Kościoła opierała się natomiast na przekonaniu, że interpretator nieznający oznaczonej słowami rzeczywistości nie będzie mógł należycie zrozumieć sensu tekstu. Analizowanie terminów biblijnych zatrzymuje się wtedy przy pojęciach, formie i elementach uchwytnych historycznie, więc interpretator nie znajdzie prawdy ukrytej w zewnętrznej otoczce.

---

[295] Św. Augustyn, *O nauczycielu* [w: *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. III, tłum. K. Augustyniak, s. 59]. Aug., mag. 33: *magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur*; trin. 10,2: *neque ullum perfecte signum noscitur nisi cuius rei signum sit cognoscatur;* util. cred. 28. Zob. C. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Enwicklung und in der Theologie Augustins* II (Cass. 24/2), Würzburg 1974, 349, 437 n.

[296] G. Istace, *Le livre Ier du „de doctrina christiana" de saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en œuvre:* RThL 32 (1956) 289–330; Mayer, *Zeichen* II, 294–301, 445; H.J. Sieben, *Die „Res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De Doctr. christ. I–III:* REAug 21 (1975) 72–90; Pollmann, *Doctrina christiana*, 108–196.

Ojcowie nie czytali Biblii jako Księgi zawierającej całkowicie nową, dopiero przez nich odkrywaną treść; dla nich była to Księga, której temat stał się im już bliski, znany z żywej Tradycji Kościoła. Kościół nie zawdzięczał swego istnienia Biblii; on już istniał, zanim w ogóle powstały pisma Nowego Testamentu. O ich treści Kościół dowiaduje się najpierw nie z Pisma; wiedzę tę daje mu jego własna świadomość wspólnoty wiary, przejawiająca się w żywej Tradycji. Ojcowie Kościoła żyli najpierw tą Tradycją i z niej czerpali swe życiowe ukierunkowanie, dlatego też to, o czym mówi Pismo jako całość, znane im było jeszcze przed jego przeczytaniem.

D. REGUŁA WIARY I WYZNANIE WIARY: NORMA I WYRAZ TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI

I. Pojęcie, treść i funkcja *regula fidei*

1. Terminologia i formy wyrażania

„Bez reguły prawdy wiara nie może mieć trwałości". W tych słowach Ambroży, biskup Mediolanu (Spir. 1,30) sformułował podstawową cechę wczesnochrześcijańskiego rozumienia wiary: Żeby zachować swoją tożsamość, wiara musi być zgodna z normą mającą określoną treść[1].

Terminy *regula fidei*/κανὼν τῆς πίστεως albo *regula veritatis*/κανὼν τῆς ἀληθείας pojawiły się prawdopodobnie już przed Ireneuszem[2], on jednak wprowadził je do teologii jako swoiste *termini technici*[3]. Reguła wiary lub reguła prawdy jest prawidłem dla subiektywnej wiary wiernych, stanowi kryterium jej tożsamości z wiarą obiektywną, czyli z prawdą: „Naszą regułą jest sama prawda" (Iren., haer. 2,28,1; por. Clem. Alex., str. 7,94,5). Ta normatywna prawda utożsamia się z samą „prawdą Ewangelii" (Ga 2,5.14): „Idziemy za jednym i prawdziwym Panem, jako naszym Nauczycielem, a kryterium prawdy są dla nas Jego słowa" (Iren., haer. 4,35,4). Już jednak w okresie przed rokiem 300 terminu „reguła prawdy" absolutnie nie można uważać wyłącznie za dogmatyczną normę prawdy, mającą ją ochro-

[1] Tert., praescr. 14,4: *fides in regula posita est.*

[2] Eus., h.e. 4,23,4 (Dionizy z Koryntu, ok. 170: „kanon prawdy"); 3,32,7 (Hegezyp, ok. 180: „zdrowy kanon zbawczego orędzia"); 5,24,6 (Polikrates z Efezu, ok. 190: „reguła wiary").

[3] A. Ebneter, *Die „Glaubensregel" des Irenäus als ökumenisches Regulativ*: J. Brantschen, P. Servatico (red.), *Unterwegs zur Einheit*, Fribourg 1980, 588–608.

nić przed błędami[4]. Od najdawniejszych czasów termin „kanon" oznaczał także normy chrześcijańskiego praktycznego życia i ładu kościelnego[5].

Już pierwszy przykład użycia semickiego zapożyczonego terminu „kanon" (od „kanäh = trzcina miernicza, ramię wagi, sznur mierniczy) w literaturze chrześcijańskiej (Ga 6,15n) pokazuje, że Paweł w zagadnieniu relacji między Prawem i Ewangelią formułuje tu podstawową normę, mającą na celu ochronę niezbywalnego rdzenia „prawdy Ewangelii" (Ga 2,5.14). Dla Pawła nie do pomyślenia jest jakaś alternatywna teologia i praktyka, niemieszcząca się w jej granicach[6]. Powtarzany za Pawłem, użyty w tym znaczeniu termin „kanon" i niemal synonimiczne zwroty κανὼν τῆς ἀληθείας/*regula veritatis*, κανὼν τῆς πίστεως/*regula fidei*, κανὼν τῆς ἐκκλησίας, κανὼν ἐκκλησιαστικός, stały się podstawowymi kościelnymi terminami oznaczającymi jakąś normę. Wszędzie, gdzie w Kościele pojawiały się spory o prawdę jego jedności, powoływanie się na regułę prawdy Ewangelii służyło wyrażaniu podstawowych i wyróżniających treści w chrześcijańskim wyznaniu wiary, w praktyce życia chrześcijańskiego oraz ładzie kościelnym. We wszystkich postaciach kwestionowania, nadużywania i fałszowania terminy „kanon" lub „reguła" wyrażały czynnik miarodajny oraz wiążący[7].

Za źródło i początek wszelkich norm kanonicznych wczesnochrześcijańska teologia uważała normy Ewangelii i kerygmatu apostolskiego. Jeszcze w IV wieku na Wschodzie i Zachodzie instancje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, biskupi i synody, utrzymywały w terminologii różnicę między normami Ewangelii i apostołów a swoimi własnymi decyzjami służącymi zachowaniu tamtych i wprowadzaniu w życie; tych ostatnich nie nazywali κανὼν/*regula*[8]. Chociaż więc terminu „reguła prawdy" („reguła wiary") nie można zacieśniać do oznaczania norm dogmatycznych, tutaj musimy dokładniej omówić tylko ten aspekt.

---

[4] Tak twierdzą niemal wszyscy autorzy dotychczasowych opracowań: J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*, Leipzig 1899; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth, Eugene/Oreg.* (= London 1957) 348–362; D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux – Paris 1933, 281–311; R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, London 1962, 75–129; B. Hägglund, *Die Bedeutung der „regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen*: Studia Theologica (Lund) 12 (1958) 1–44; A.M. Ritter, *Glaubensbekenntnis(se)* V. Alte Kirche: TRE 13 (1984) 402–405.

[5] Novat., cib. Iud. 7; Eus., h.e. 5,24,6. Zob. H. Ohme, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des christlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin – New York 1998; *idem*, *Kanon*: RAC (2001) 1–28, 8–16.

[6] Ohme, *Kanon*, 37–40. W związku z oddziaływaniem tego wersetu Ga w kontrowersji z Marcjonem, zob.: W.R. Farmer, *Galatians and the Second-Century Development of the regula Fidei*: The Second Century 4 (1984) 143–170.

[7] Ohme, *Kanon*, 572, 581 n.

[8] *Ibidem*, 507, 581 n.

Gdy wczesnochrześcijańscy autorzy mówią o regule wiary, mają wtedy na myśli autorytet Tradycji apostolskiej w postaci zapośredniczonej w Kościele[9]. „Reguła wiary" stanowi skrótową formułę wyrażającą Tradycję pochodzącą od apostołów i uważaną za normatywną. Oznacza ona normę, której należy dochowywać wierności, od której nie wolno się oddalać pod groźbą wpadnięcia w herezję[10]. Reguła wiary nie utożsamia się ze ściśle określonym tekstem wyznania wiary, lecz oznacza doktrynalno-normatywny charakter objawionej wiary, w takiej jej postaci, jaką definitywnie głosi Kościół, zachowującej ciągłość i zgodność z przekazem apostolskim, a odrzucającej herezje i deformacje filozoficzne[11]. Wiara apostolska Kościoła ma swe źródło w Objawieniu Bożym, przekazanym nam przez Chrystusa. Dlatego Tertulian (praescr. 37,1) mówi o regule wiary, „jaką Kościołowi przekazali apostołowie, apostołom Chrystus, a Chrystusowi Bóg"[12]. W innym miejscu dowiadujemy się, że należy być wiernym temu, „co Kościoły otrzymały od apostołów, apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga" (Tert., praescr. 21,4)[13]. Normatywna moc reguły wiary jest więc oparta na jej pochodzeniu od samego Boga (*regula Dei*: Tert., adv. Marc. 1,21,4). Reguła wiary stanowi zatem sumę tego wszystkiego, co Chrystus powierzył apostołom jako naukę daną przez Boga, co przekazali apostołowie i co Kościół odtąd głosi jako normatywną naukę wiary (zob. Iren., epid. 98; haer. 5 praef; Orig., princ. 1 praef 2). Tą regułą wiary Kościół związał się z normą świadectwa apostolskiego, jako jedyną postacią, w której Objawienie Boże zostało dane ludziom.

W poszczególnych miejscach autorzy kościelni podają różne określenia reguły wiary[14]. W każdym razie nie jest to jedno, przeznaczone do po-

[9] Hanson, *Tradition*, 75–88; Eynde, *Normes*, 281–313.

[10] Orig., princ. 1 praef. 2; comm. ser. in Mt. 46; Aug., en. in Ps. 30,II, s. 3,8: *diversae haereses, diversa schismata personant, linguae multae contradicunt veraci doctrinae; tu curre ad tabernaculum Dei, ecclesiam catholicam tene, a regula veritatis noli discedere, et protegeris in tabernaculo a contradictione linguarum.*

[11] Orig., princ. 1 praef. 5: *definitum in ecclesiastica praedicatione.* Zob. G. Bardy, *La règle de foi d'Origène*: RSR 9 (1919) 162–196, 181 n., 194. Ohme, *Kanon*, 194, 206 n., 208, 216, 218; R. Williams, *Regola di fede*: A. Monaci Castagno (red.), *Origène. Dizionario*, Roma 2000, 398–401; R.C.P. Hanson, *Origen's doctrine of tradition*, Eugene/Oreg. 2004 (= London 1954), 114–126; R.-C. Baud, *Les „Règles" de la théologie d'Origène:* RSR 55 (1967) 161–208, 194 n.

[12] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 71].

[13] *Ibidem*, s. 57. D. Schleyer, *Einleitung: Tertullian, „De praescriptione haereticorum"* (FC 42), Turnhout 2002, 164–177; W. Gessel, *Der Ternar: Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach* De praescriptione haereticorum *Tertullians*: A. Ziegenaus (red.), *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. FS Bischof J. Stimpfle*, St. Ottilien 1991, 139–154; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien* I (Theol 68), Paris 1966, 66–86.

[14] Iren., haer. 1,10,1; 22,1; 3,4,2; 16,6; 4,33,7; epd. 3–8; Tert. adv. Prax. 2,1; praescr. 13; virg. vel. 1,4; Orig., princ. praef. 4–10. Zob. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim 1963 (= Breslau ^{3}1807), § 1–16; Hanson, *Tradition*, 85–94.

wszechnego używania, wyznanie wiary; to raczej uwarunkowane sytuacją, konkretne sformułowania „kryterium prawdy", które – odpowiednio do potrzeb w danym momencie historii zbawienia – zawierają główne prawdy wiary o stworzeniu, odkupieniu i dopełnieniu działania Bożego, ze szczególnym podkreśleniem aspektów kwestionowanych w sporach z heretykami. *Summaria* te są więc luźnymi zbiorami centralnych chrześcijańskich prawd wiary, podstawowej nauki Ewangelii (*principia Evangelii*: Iren., haer. 3,11,7). Jako rdzeń całej objawionej prawdy, którą Kościół otrzymał od apostołów, reguła wiary stanowi „koncentrat" apostolskiego kerygmatu, zawiera substancję Tradycji i wyraża istotną treść Tradycji (δύναμις τῆς παραδόσεως: Iren., haer. 1,10,2), która mimo różnych języków ludzkości, jest wszędzie taka sama. Normatywny i regulujący charakter ma zresztą cała doktryna Kościoła, która wprawdzie w owych formułach znajduje swój najkrótszy wyraz, jednak zawiera więcej treści.

Te krótkie formuły wiary są w swej istotnej treści niezmienne, natomiast ich poszczególne elementy i sformułowania mogą podlegać pewnym modyfikacjom. Teologowie II i III wieku byli wprawdzie przekonani, że w Kościele istnieje jedna tylko powszechnie obowiązująca doktryna, jednak ta reguła wiary nie miała jednego ustalonego kształtu. Istnienie dłuższych, słownie sformułowanych tekstów wyznania wiary można wykazać dopiero od IV wieku. Na początku Kościołowi wystarczała substancjalna jedność wyznania wiary, więc jedna ustalona formuła wyznania wiary nie wydawała się niezbędna. Jednak takie określenia, jak „kanon, reguła i sznur mierniczy", często z dodatkiem przymiotników: „nieodmienna, i niezmienna", niereformowalna (Tert., virg. vel. 1,3)[15], podkreślały stałość i trwałość prawdziwej nauki[16].

Ten jej charakter wynika także stąd, że reguła prawdy poświadcza fakty dokonane przez Boga w historii zbawienia – przede wszystkim stworzenie i Wcielenie – które jako takie pozostają niezmienne. W rozumieniu biskupa lyońskiego niezmienność reguły wiary znaczy nie to, że Kościół już w najdawniejszym czasie usankcjonował swą powagą niektóre twierdzenia, lecz że wydarzenie zbawcze jako fakt należący już do przeszłości nie może ulec zmianie[17]. „Wiara opiera się na rzeczach prawdziwie istniejących" (Iren.,

[15] Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, tłum. K. Obrycki [w: *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 85].

[16] W. Beinert, *Regula fidei*: LThK³ 8 (1999) 977 zachęca do retrospektywnego spojrzenia na strukturę starokościelnej reguły wiary, widząc w tym przyczynek do dialogu ekumenicznego, „ponieważ jako zasada jedności wiary, może wyzwalać moce prowadzące do pojednania, nawet bez werbalnego jej formułowania". Zapomina jednak przy tym, że różnorodność sformułowań reguły wiary absolutnie nie oznaczała dowolności treściowej, a poza tym konfesyjnych punktów kontrowersyjnych nie da się zredukować do czysto semantycznych wariantów.

[17] Hägglund, *Bedeutung*, 8–12, 21, 34, 37.

epid. 3)[18], dlatego decydujące znaczenie ma nie samo sformułowanie czy litery wyznania wiary, lecz kryjąca się za nimi rzeczywistość, krótko ujęta w zdaniach reguły wiary.

Cechą wyróżniającą chrześcijańskiej prawdy była nie tylko stałość i trwałość, lecz także zwięzłość i ścisłość. Odróżniało ją to od licznych nakazów Prawa starotestamentowego i przeciwstawiało nieprawdopodobnie rozwlekłym wypowiedziom heretyków, toteż wypełnienie prorockiej obietnicy „Sprawiedliwością słowo obcięte i skrócone, albowiem obcięte słowo uczyni Pan na ziemi" (Iz 10,23 LXX; Rz 9,28) Ireneusz widział właśnie w prostocie wiary (Iren., epid. 87) głoszonej przez Chrystusa, który „w zwięzłej treści zapewnił nam zbawienie" (*in compendio nobis salutem praestans*: Iren., haer. 3,18,1).

2. *Znaczenie i funkcja*

Ze względu na wymienione cechy charakterystyczne i roszczenia, reguła wiary, na którą powoływali się ojcowie, wyrażała co następuje: Wiara chrześcijańska to coś więcej niż obszar czysto symbolicznego poznania, właściwego innym religiom, w których Niewymowne jest wyrażane wyłącznie przez przypowieści, wykazujące duże zróżnicowanie i dające się zastąpić innymi symbolami. Te ostatnie nigdy nie pełnią funkcji normatywnej dla myśli, lecz są dla niej tylko ilustracjami. Określenie „kanon prawdy" wskazuje natomiast, że w jego środkach wyrazu nie dokonują się ciągłe zmiany, jak w kalejdoskopie, lecz że cechują go – nieulegające zmianom – wyrazistość i ostrość konturów. Podstawę powszechnej mocy obowiązującej reguł wiary stanowi ich treść: wyrażają one proste rzeczywistości zbawczego działania Bożego, nieprzeniesione tu jeszcze na wyższe stopnie wchodzącej w szczegóły refleksji, której większa zmienność osłabiałaby ich charakter normatywny.

Gdy Ireneusz (haer. 1,9,4) mówi o tym, że kryterium prawdy „otrzymuje się przez chrzest"[19], a więc że ma ono znamionować egzystencję chrześcijańską od samego początku, znaczy to, iż w ujęciu wczesnochrześcijańskim wiara nie jest pozbawioną treści postawą emocjonalną. Przeciwnie, wiarę normuje i reguluje prawda, którą ukazuje Bóg, ażeby dać

[18] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 24.

[19] Co do relacji między regułą wiary i chrzcielnym wyznaniem wiary, zob.: J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen ²1993, 80–92; H.J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang des altchristlichen Glaubensbekenntnisses* (MBTh 40), Münster 1976, 36–49; P. Smulders, *Some Riddles in the Apostle Creed. II: Creeds and Rules of Faith:* Bijdr. 32 (1971) 350–366, 357–366; Bardy, *Règle de foi d'Origène*, 184–189.

myśli nowe przesłanki, do których by nie dotarła własnymi siłami. Jeśli wiara chrześcijańska opiera się nie na ludzkich pomysłach (to właśnie zarzucano niespójnym spekulacjom gnostyków: Iren. haer. 1,11,1; 9,4), lecz na danym ludziom z zewnątrz objawieniu Bożym, to właśnie reguła wiary stanowi zasadę określającą tę nową przesłankę myślenia, która nie jest wynikiem refleksji, lecz ma swe źródło w przyjęciu słowa Bożego.

Ireneusz (haer. 3,12,6) musiał się uporać z zarzutem gnostyków, twierdzących, że prawdy nie objawił ani Chrystus apostołom, ani oni ludziom, ponieważ swoje nauczanie tak dostosowali do sposobu myślenia słuchaczy, że ich pojęcie Boga stało się kryterium Ewangelii. W konsekwencji:

> Zgodnie z tą doktryną nikt nie posiada reguły prawdy; uczniowie będą raczej tylko zakładać jej istnienie u wszystkich ludzi, ponieważ do każdego człowieka przemawiano po to jedynie, by go umocnić w uprzednio już posiadanej przez niego wiedzy i sposobie myślenia. Dlatego przyjście Pana musi się wydać bezcelowe i bezprzedmiotowe, skoro przyszedł po to jedynie, żeby utrwalić wcześniejszy obraz Boga, który każdy posiadał.

Zdaniem biskupa Lyonu, brak reguły wiary, określającej treść aktu wiary chrześcijanina, prowadziłby więc do tego, że w Kościele wszystko można by mówić i we wszystko wierzyć – stosownie do sytuacji. W przeciwieństwie do tego Ireneusz (haer. 3,5,2) podkreślał, że apostołowie przemawiali do ludzi „nie zgodnie z panującą aktualnie opinią (*praesens opinio*), lecz zgodnie z prawdą Objawienia" (*veritatis manifestatio*). Tylko przy tym założeniu mogli wypełnić swe zadanie znajdowania zagubionych i oświecania ślepych. Reguła wiary z samej swej istoty odpowiada tej misji apostołów. Jeśli reguła wiary wyraża objawioną rzeczywistość, nie zaś problemy związane z jej interpretacją, to – mimo zmienności jej sformułowań – może ona poświadczać tylko jedną prawdę, a nie rozmaite jej ujęcia.

Czy sformułowania reguły wiary miały swój „Sitz im Leben" w wymogach katechezy przedchrzcielnej, posługującej się doktrynalnymi *summariami* (zob. Iren., epid. 6–7)[20], czy raczej w konieczności odcinania się od heretyków i umacniania chrześcijańskiej tożsamości[21] – to problem sporny. Genezy jej należy szukać przypuszczalnie w dążeniu teologów do

[20] Tak twierdzą: Turner, *Pattern*, 356 n., 377; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 55–57, 80–92; V. Grossi, *Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo*: Aug. 12 (1972) 437–463; L.W.M. Countryman, *Tertullian and the Regula fidei:* The Second Century 2 (1982) 208–227; J.C.P. Waldram, *Funktion und Verwendung der Glaubensregel in der Taufvorbereitung nach Origenes*: StPatr 18/3 (1989) 463–470.

[21] Tak twierdzą: Ritter, *Glaubensbekenntnis(se)*, 405; R.C.P. Hanson, *Dogma and Formula in the Fathers*: StPatr 13/2 (1976) 169–184, 171; H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea*: ZNW 67 (1976) 123–139, 132 przyp. 24 (= *idem*, *Urchristiches und Altchristliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 217–272).

zwięzłego ujęcia istotnych treści kościelnego kerygmatu, mającego na celu ugruntowanie tożsamości chrześcijańskiej prawdy i przeciwstawienie jej błędnym naukom. Obok tej dogmatycznej przede wszystkim funkcji reguły wiary, służyła ona jednak również celom katechezy, bo także w tej dziedzinie strzeżenie katechumenów przed zakusami heretyków odgrywało coraz ważniejszą rolę[22].

W odróżnieniu od współczesnych przykładów krótkich formuł wiary, tym wczesnochrześcijańskim *summariom* doktrynalnym daleka była idea „reklamowania wiary"[23]. Żaden wędrowny kaznodzieja ani apologeta nigdy nie próbował werbować wśród pogan kandydatów do chrześcijaństwa. Jako skoncentrowane ujęcia wiary, formuły te można było zrozumieć tylko w świetle wiary.

Reguła wiary pełni zatem wiele funkcji. Z jednej strony, stawia przed oczy poświadczaną przez siebie prawdę objawioną jako wiążącą podstawę oraz normatywny punkt wyjścia wszelkiej refleksji teologicznej[24] i kościelnego głoszenia wiary. W częstym odwoływaniu się starożytnych teologów do reguły wiary przejawia się ich pragnienie zdobywania teologicznej wiedzy jedynie w Kościele – także jednak ich przekonanie, że wiedzę w ogóle można znaleźć tylko tutaj. Jednak również reguła wiary pozostawiała pewne pytania bez odpowiedzi, co czyniło jeszcze większym wolny obszar do osobistych badań i dociekań. W ten sposób mogła się narodzić chrześcijańska teologia szkolna. Orygenes (princ. 1 praef. 3) swe systematyczne poszukiwania uzasadniał właśnie pragnieniem przeanalizowania pozostawionych przez regułę wiary otwartych problemów. Jednocześnie, jako miernik prawdy, reguła wiary dawała do rąk kryterium pomocne w osądzaniu, która nauka jest prawdziwa, a która fałszywa. Mówienie o regule wiary zakłada, że Kościół od samego początku dysponuje określoną w swej treści nauką wiary, która umożliwia taką ocenę. W walce z herezją ojcowie często wskazywali na *regula fidei*, widząc w niej wyraz świadomości wiary Kościoła i kompendium autentycznej Tradycji apostolskiej. Dopiero przez zestawienie błędnej nauki z miarodajną regułą wiary można ją było uznać za taką. „Trzymając się tej normy", pisał Ireneusz (haer. 1,21,1) przeciwko gnostykom „...możemy

[22] Cyr. Jer., cat. 6,12–36.

[23] J. Ratzinger, *Kurzformeln des Glaubens?*: *idem*, *Theologische Prinzipienlehre*, München ²2005 (= 1982), 127–136, 133.

[24] G. Bentivegna, *Criteriologia di san Ireneo per una indagine sul mistero della salvezza*: OCP 26 (1960) 5–28, 22 n. Tezę, z powołaniem się na Orig., Jo 13,16,98, postawioną przez: F.H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (BZNW 31), Berlin 1966, 4, 53 n., zgodnie z którą treść zawarta w *regula fidei* jest zobowiązująca tylko dla masy wierzących, doskonali natomiast mogą się wznieść nad jej poziom, odrzuca Ohme, *Kanon*, 201–203. Zob. Orig., princ. 1 praef. 2.

z łatwością wykazać im, że oddalili się od prawdy"[25]. Istnienie i akceptacja κανὼν τῆς ἀληθείας, czyli *regula veritatis*, pozwalały ojcom Kościoła trzymać się jak najdalej od nazywania ewidentnie sprzecznych nauk „uzgodnioną różnicą" lub „zróżnicowanym konsensem".

We wczesnochrześcijańskim rozumieniu reguła wiary nie ma też oczywiście sama z siebie powagi urzędowej deklaracji. Także Urząd Nauczycielski Kościoła nie podaje *regula fidei* jedynie na podstawie swej własnej powagi. Trafniejsze będzie powiedzenie, że i dla niego reguła wiary jest ostatnim punktem odniesienia i kryterium zarówno w doktrynie i kerygmacie wiary, jak też w rozstrzyganiu, czy dane poglądy teologiczne są zgodne z owym kryterium, czy też są z nim sprzeczne. Reguła wiary jest więc przekazywaną i otrzymywaną prawdą, której Urząd kościelny raczej ma strzec niż dopiero ją tworzyć.

Sformułowania reguły wiary podlegają dalszemu rozwojowi w soborowych i pozasoborowych symbolach, w których przejawiają się wysiłki starożytnego Kościoła zmierzające do określenia elementów autentycznie chrześcijańskich.

II. Wiara chrześcijańska jako wyznanie

1. *Teologia i chrzcielne* Credo

„Wiarę katolicką wierni poznają w Symbolu". Tymi słowami Augustyn (f. et symb. 1,1; por. 10,15) rozpoczął swój inauguracyjny referat na otwarcie synodu generalnego w Hippo Regius (393), na którym byli zgromadzeni biskupi całej prowincji Afryki[26]. Miał mówić o wierze i Symbolu (*de fide et symbolo*), jednak za podstawę swego wykładu wziął nie Symbol nicejski, uroczyście odmówiony na rozpoczęcie tego synodu w Hipponie[27], lecz wyznanie wiary znane wiernym z obrzędów chrztu. Bardzo prawdopodobne jest, że Augustyn posłużył się jego starorzymską formą (*Vetus Romanum*).

[25] Hägglund, *Bedutung*, 32: „Jeśli we współczesnej teologii tak mało się mówi o „herezji", niewątpliwie wiąże się to z tym, że niewiele wiemy o *regula veritatis*, na podstawie której dopiero ma sens mówienie o tym, co jest heretyckie".

[26] Aug., retr. 1,17. Zob. M. Fiedrowicz, *Introduction: Augustin, On Christian Belief (The Works of Augustine I/8)*, New York 2005, 151–154; E.P. Meijering, *St. Augustine,* De fide et symbolo. *Introduction, Translation, Commentary*, Amsterdam 1987; A. Schindler, *Fide et symbolo (De -)*: AL 2 (2002) 1311–1317; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus* (KGQS 4), St. Ottilien 1960, 482 n.; E. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol II*, Hildesheim 1962 (= Leipzig 1900), 406–408; H.J. Sieben, *Augustinus-Auslese. Texte zum Glaubensbekenntnis*, Paderborn 2006.

[27] *Concilia Africae A 345 – A. 525 (CCL 149,30).*

W każdym razie widać tu duszpasterskie zaangażowanie młodego kapłana hippońskiego, które skłoniło go do wzięcia chrzcielnej wiary Kościoła za podstawę refleksji teologicznej. *Credo* Augustyn uważał za pełne ujęcie wiary w jej zewnętrznym wyrazie. Ze składających się na nie artykułów potrafił otworzyć perspektywy we wszystkich kierunkach, a jednocześnie ukazać zwartość całego wyznania. W swym doktrynalnym wykładzie, który obejmował teologiczne analizy, przesłanki spekulatywne, dowody oraz liczne cytaty z Pisma i miał dać głębsze rozumienie wiary (*intellectus fidei*) (f. et symb. 1,1; 10,25), Augustyn chciał, jak widać, biskupom w modelowy sposób dowieść, że Symbol nie był tylko krótką formułą wiary, przeznaczoną dla początkujących, nieumocnionych jeszcze w wierze przez staranne studium Pisma, lecz – odpowiednio wyłożony – mógł zapewnić przede wszystkim zaawansowanym pełną i wiarygodną orientację we wszystkich zagadnieniach wiary. Poza tym Augustyn potrafił wykazać, że *Credo* nie tylko przemawia do umysłu, lecz także karmi duchowość.

Za zadanie teologów (*spiritales viri*) Augustyn (f. et symb. 1,1) uważał skuteczne przeciwstawianie się nowym skomplikowanym interpretacjom *Credo* dokonywanych przez heretyków. Objaśnianie wiary nie miało oczywiście zastąpić wyznania wiary, lecz tylko ją chronić (*tractatio fidei ad muniendum symbolum valet*: f. et symb. 1,1). W przygotowywaniu kandydatów do chrztu teologia nie powinna zajmować miejsca chrzcielnego *Credo*. Refleksja nad wiarą nie jest nadrzędna w stosunku do Symbolu, lecz mu służy. Wiedza, którą daje chrzcielne *Credo* góruje nad wszystkimi teologicznym teoriami, hipotezami i wyjaśnieniami.

Już te krótkie uwagi Augustyna pozwalają dostrzec, jak wielką wartość przypisywano wyznaniu wiary w starożytnym Kościele. Jako rdzeń i krótka formuła przekazywanej wiary, jako podstawowa wiedza katechumenów i przedmiot głębszej refleksji, podatne na interpretacje heretyckie i potrzebujące ortodoksyjnej interpretacji, ogłaszane lub recytowane przez sobór, określane bogatym w skojarzenia terminem „Symbol", *Credo* stanowiło jeden z najważniejszych punktów odniesienia wczesnochrześcijańskiej teologii[28]. Ojcowie Kościoła nie chcieli uprawiać teologii w izolacji,

[28] J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*. Göttingen ²1993, 205–211; R.P.C. Hanson, *Creeds and confessions of Faith*: EECh I (1992) 206–208; H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975; A.M. Ritter, *Glaubensbekenntnis(se) V Alte Kirche*: TRE 13 (1984) 399–412; G. Riedl, *Hermeneutische Grundstrukturen frühchrictlicher Bekenntnisbildung* (TBT 123), Berlin – New York 2004; B. Sesboüé, *Die Geschichte des Glaubensbekenntnisses im 2. und 3. Jahrhundert*: L. Pietri (red.), *Die Geschichte des Christentums* I, Freiburg i. Br. 2003, 808–824; H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg i. Br. 1996; R. Staats, *Bekenntnis III. Kirchengeschichtlich 1. Alte Kirche*: RGG⁴ 2 (1998) 1249–1251; P. Bruns, *Symbol/Symbolerklärung*: LACL (³2002) 660–662; P. Stockmeier, *Das Glaubensbekenntnis*: *idem*, *Glaube und Kultur. Studien*

skupionej wyłącznie na sobie i w dialogu ze współczesną myślą; w *Credo* Kościoła chcieli nawiązywać do wspólnej podstawy obowiązującej wiary, która była jednocześnie darem i zadaniem, ukazywała drogę myśleniu, domagała się jednak również wyjaśniającej siły rozumu. Trzymanie się podstawowej formy *Credo* chroniło teologię ojców przed fragmentaryzacją twierdzeń wiary, w której pojedyncze elementy mogły czynić wrażenie czegoś tylko przypadkowego i bezładnego, a probierzem treściowych wyborów i interpretacji stawałaby się zawartość antropologicznych doświadczeń. Jeśli natomiast wiarę rozumiano jako organiczną całość, wyrastającą z Pisma i Tradycji oraz przez nie kształtowaną, wtedy zadaniem teologii było rozumienie poszczególnych treści wiary na podstawie wewnętrznej logiki tej całości.

2. *Geneza wyznania wiary*

Wiara chrześcijańska od samego początku miała treściową tożsamość, poddającą się także werbalizacji. W naszych czasach można zaobserwować tendencję do „hinduizacji chrześcijaństwa", „w której istotne znaczenie przypisuje się już nie dogmatom, lecz doświadczaniu duchowej atmosfery, przewyższającej wszystko, co można ująć w słowach"[29]. Tymczasem jedno spojrzenie na początki chrześcijaństwa pozwala w jego samoświadomości odkryć coś diametralnie przeciwnego. Rozumiało ono siebie jako religię opartą na Objawieniu, w której słowa Boga wypowiedziane w historii są przekazywane w prawdziwych i wiążących terminach. Walka z gnozą była także walką o wiarę dającą się wyrazić w jednoznacznych zdaniach. Gnostycy chętnie się opowiadali za wieloznacznością słów i myśli[30], chrześcijaństwo natomiast podkreślało jednoznaczność językowych sformułowań, będąca następstwem jednoznacznej wiary: „Chrystus ustanowił jedną, pewną naukę"[31] (Tert., praescr. 9,3). Ponieważ wiara chrześcijańska z samej swej istoty była przekazywana i otrzymywana w Kościele, musiała być podatna na przekładanie jej na przekazywalne formuły. Dlatego inicjacja, proces stawania się chrze-

zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983, 138–154; Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*; F.M. Young, *The making of the Creeds*, London – Philadelphia 1991; F. Trisoglio, *Il Credo della Chiesa. La teologia dei padri nella catechesi sul simbolo niceno-constantinopolitano*, Portalupi 2004.

[29] A. Görres, *Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt*: IKaZ 12 (1983) 117–132, 129.

[30] Acta Joannis 97–102, zwł. 98 (W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Berlin [5]1989, 165–171, 169 n.). Więcej przykładów – zob.: A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 1965, 307–310.

[31] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 49].

ścijaninem, była czymś więcej niż tylko kultowym obrzędem. Teologię chrztu Paweł powiązał z ideą Tradycji i przedstawił chrzest jako poddanie kandydata określonej postaci nauki:

> Dzięki jednak niech będą Bogu za to, że gdy byliście niewolnikami grzechu, daliście z serca posłuch nakazom tego nauczania (τύπος διδαχῆς), któremu was poddano (Rz 6,17)[32].

Wyrażenie „*typos* nauki" mówi, że istnieje wyraźna, treściowo określona forma twierdzeń wiary, które Kościół podaje poszczególnym wiernym[33]. Według Pawła, proces chrztu opierał się na takich sformułowaniach i przez nie był wyjaśniany. Chrześcijańska inicjacja polegała więc na wejściu w tę, uprzednio istniejącą, postać wiary; była osobistym włączeniem się jednostki w wyznanie wiary Kościoła, które zrodziło się z wypowiedzi samego Chrystusa i apostolskiego kerygmatu.

Jako odpowiedź na postulat Jezusa „Kto się przyzna (ὁμολογήσει) do mnie przed ludźmi (...)" (Mt 10,32), już na samym początku pojawiły się formuły, w których konkretną postać znalazło to przyznanie się (ὁμολογία) do Jego osoby („Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego": Mt 16,16) i ukryta w sercu wiara przejawiała się na zewnątrz:

> Jeżeli więc ustami swymi wyznasz, że Jezus jest Panem (ὁμολογήσῃς), i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do sprawiedliwości, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia (Rz 10,9 n.).

Jak dowodzą tego formuły Pawła, wraz z doświadczeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa znaczenia nabierała wiara interpretująca i głosząca, a tym samym również wyrażana w słowach treść wyznania wiary. Obok krótkich formuł („Jezus jest Mesjaszem": Dz 18,5.28; „Jezus Chrystus jest Panem": Flp 2,11; „Jezus jest Synem Bożym": 1 J 4,15), już na pierwszym etapie zaczęły się pojawiać twierdzenia lub formuły wiary odnoszące się do wcześniejszych zbawczych czynów Jezusa i będące wyznaniem wiary w Jego zastępczą śmierć ekspiacyjną i zmartwychwstanie (Rz 1,3n; 3,25; 4,25; 8,34; 14,9; 1 Kor 15,3–5; 1 Tes 4,14; 1 Tm 3,16; 1 P 3,18), Jego misję i narodzenie (Ga 4,4), jak również w Jego powtórne przyjście (1 Tes 1,10; Flp 3,20). Wraz z rozwojem chrystologii obie te postacie wyznania wiary wkrótce utworzyły jedną całość. Chrystologiczne wyznanie wiary złączyło się z wyznaniem wiary w jednego i jedynego

---

[32] J. Kürzinger, (τύπος διδαχῆς) *und der Sinn von Röm* 6,17f.: Bib. 39 (1958 156–176; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg i. Br. 1977, 207–210.

[33] Apg 2,42; 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,13 n.; Jud 3. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 14–20.

Boga (1 Kor 8,6) i w Jego Ducha (1 Kor 6,11)[34]. Tak więc apostolski kerygmat posługiwał się całą serią ustalonych formuł, w których zwięzłą, konkretną formę znajdowało autentyczne świadectwo wiary. Formuły te uważano za normatywne, a więc były one w Kościele wstępnymi stadiami dogmatu[35]. Jeśli wyznanie chrystologiczne było podstawowym wątkiem Ewangelii, to patrystyczna intencja czytania Pisma w perspektywie *Credo* całkowicie odpowiadała wewnętrznej strukturze tych pism Nowego Testamentu.

Wbrew opartemu na fałszywej hipotezie i długo podtrzymywanemu przez badaczy twierdzeniu, proces powstawania wyznania wiary nie wyglądał w ten sposób, że na początku był jeden pierwotny model, który z biegiem czasu ulegał zróżnicowaniu, albo że proste na początku formuły coraz bardziej rozbudowywano. Rozwój dokonywał się raczej w przeciwnym kierunku. Początkowa mnogość zmiennych formuł wiary stopniowo ustępowała miejsca jednemu stałemu schematowi wyznania, który mógł oczywiście występować w różnych wariantach.

Wyznanie wiary miało centralne i konstytutywne znaczenie w życiu pierwotnego Kościoła. Potwierdza to Maximus Confessor (ad Anast. Mon.: PG 90,132), którego – ze względu na jego nieugiętą postawę w wyznawaniu prawowitej wiary – obdarzono zaszczytnym tytułem Wyznawcy:

> Kościół katolicki jest prawowitym i zbawczym wyznawaniem wiary w Boga, który sam to potwierdził, nazywając Piotra błogosławionym ze względu na jego prawowite wyznanie wiary.

Formuły homologiczne znaleźć można w świadectwach wiary apologetów lub męczenników dawanych wobec całego świata (Mt 10,32 n.; 1 Tm 6,13; Just., 1 apol. 13,1–3; acta Just. 2,5), w dysputach z Żydami (Dz 5,42; 18,5–28; Just., dial.) i heretykami (1 J 4,2 n.; Ig., Trall. 9; epist. apost. 5; Hippol., c. Noet. 1,7), w egzorcyzmach (Dz 19,13; Just., dial. 85,2) i w niedzielnej liturgii eucharystycznej (Flp 2,11; Ign., Eph. 4,2; Magn. 9,1; Plin., ep. 10,96,7; trad. Apost. 4). Zasadniczym miejscem powstawania wyznania wiary w Kościele był jednak od samego początku chrzest (Dz 8,37)

[34] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 20–30; H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*: ZNW 63 (1972) 210–253 (= *idem*, *Urchristliches und Altchristliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 217–272); V.H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (NTTS 5), Leiden 1963.

[35] H. Schlier, *Kerygma und Sophia – Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*: *idem*, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1956, 206–232; *idem*, *Die Anfänge des christologischen Credo*: B. Welte (red.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg i. Br. 1970, 13–58; G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I,5), Freiburg i. Br. 1971, 25–27; H. Petri, *Exegese und Dogmatik*, Paderborn 1966, 167–169; L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik I. Die Grundlagen des Dogmas*, Aachen 1997, 149–152.

– bądź w przygotowującej do niego katechezie, bądź w samych słowach tego sakramentu[36].

3. *Powstanie i funkcja chrzcielnego* Credo

Wczesne świadectwa potwierdzają, że chrzest był ściśle związany z jakąś formą wyznania wiary. Pod koniec II wieku Ireneusz (epid. 99–100; por. 6–7) mówił o „trzech punktach naszej pieczęci (chrztu)" i wskazywał na Boga Ojca Stworzyciela, na wcielenie Syna i na Ducha, którego dar sprawia, iż człowiek otrzymuje życie w Bogu. W kontekście chrztu wyznanie wiary powstawało najpierw w formie pytań i odpowiedzi. Kandydat odpowiadał na ustalone pytania, w których szafarz chrztu przedstawiał mu rdzeń wiary chrześcijańskiej[37]. Mamy tu do czynienia z pierwotną formą chrześcijańskiego *Credo*. Wzmianki o chrzcie „w imię Jezusa" (Dz 2,38; 8,16; Cypr., ep. 73,4,1: *in nomine Jesu Christi baptisati*) nie pozwalają na wyciąganie pewnego wniosku o istnieniu jednoczłonowego wyznania chrystologicznego podczas chrztu lub przed nim. Chrzcielne formuły i wyznania wiary mające trójczłonową strukturę trynitarną są oparte na wczesnych świadectwach[38]. W Nowym Testamencie są one przygotowane przez Mt 28,19 i Ef 4,4–6 i mają zakorzenienie we wczesnych trynitarnych interpretacjach tajemnicy Chrystusa[39]. Prawdopodnie już od połowy II wieku, a wyraźniej już w III, początkowo bardzo prosta formuła trójczłonowa, która zawierała tylko nakaz chrztu z Mt 28,19 w formie pytania, została przede wszystkim w środkowej części wyznania chrystologicznego roz-

[36] R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt ²1999, 121–142; W. Rordorf, *La confession de foi et son „Sitz im Leben" dans l'Église ancienne*: NT 9 (1967) 225–238.

[37] Tert., mart. 3,1: *in sacramenti verba respondimus*; spect. 4,1: *aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur*; bapt. 6,2; resurr. 48,11; coron. 3,3; Dion. Alex., ep. 5 (= Eus., h.e. 7,9,2): „Fragen und Antworten"; Firmilian v. Caesarea = Cypr., ep. 75,11,1): *legitima et ecclesiastica interrogatio*; Cypr., ep. 69,7,2: *interrogatio baptismi*; Aug., bapt. 1,21. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 46–55; zbiór wyznań wiary w formie pytań podaje W. Kinzig, *...natum et passum* etc. W związku z historią pytań chrzcielnych w Kościele łacińskim aż do Lutra, zob.: W. Kinzig, Ch. Markschies, M. Vinzent (red.), *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten* Traditio Apostolica, *zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis* (AKG 74), Berlin – New York 1999, 75–183, 116–141.

[38] Did. 7,1; Just.,1 apol. 61,3.10.13. Nie ma pewności, czy mamy tu do czynienia z wczesnymi szkicami poświadczonej dopiero później formuły chrztu w trybie oznajmującym. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 36–55, zwł. 48 n.

[39] Schulz, *Bekenntnis statt Dogma*, 327–342; *idem, Die Spiegelung urchristlicher Taufmystagogie und Taufpraxis in Joh 3,3–21 und Mt 28,19*: H.J. Feulner i in. (red.), *Crossroads of culture. FS G. Winkler*, Rom 2000, 657–674; H. v. Campenhausen, *Taufen an den Namen Jesu?*: VigChr 25 (1971) 1–16, 12 n.

szerzona przez starsze formuły chrzcielne[40], ponieważ tutaj dochodził do głosu motyw specyficznie chrześcijański. Obok poszerzenia pierwszego artykułu stopniowo, w różny sposób – eklezjologicznie (Kościół, odpuszczenie grzechów) i eschatologicznie (zmartwychwstanie) – uzupełniano także pneumatologiczną część końcową (Cypr., ep. 70,2,1). W sformułowaniach tych szybko już pojawiły się akcenty antyheretyckie (np. „ciała zmartwychwstanie")[41]. Mimo że poszczególne chrzcielne wyznania wiary w konkretnych sformułowaniach odzwierciedlały liturgiczną różnorodność Kościołów lokalnych, wykazywały one jednak zasadnicze podobieństwo treściowe i formalne, które wynikało z normatywnych wyznań wiary, powstających już w okresie nowotestamentalnym.

Jasne, jednak nastręczające trudności w datacji i lokalizacji świadectwo w pełni już rozwiniętych i mających strukturę trynitarną pytań chrzcielnych znajduje się w *Traditio Apostolica* (21)[42]. Na stawiane przez szafarza trzy kolejne pytania („Czy wierzysz w...?") padała trzykrotna odpowiedź kandydata wyznającego wiarę („Wierzę"), a po każdej następowało zanurzenie w wodę. Czy rzymski dialogowy formularz chrzcielny powstał już w drugiej połowie II wieku i w konsekwencji jest najstarszym świadectwem takiego trynitarnego *Credo* – to problem nierozstrzygnięty i ciągle dyskutowany[43]. W świadectwach z III i IV wieku pytanie o wiarę i odpowiedzi na nie występują jako istotny element słów obrzędu chrztu. Cyryl Jerozolimski (348–350) w swych *Katechezach mistagogicznych* (2,4) raz jeszcze opowiada nowo ochrzczonym wydarzenie Wielkiej Nocy:

---

[40] Tert., coron. 3,3: *amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit*. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 128–132. W związku z kontrowersyjną dyskusją dotyczącą wczesnego poszerzenia rzymskiego *Credo*, zob: Kinzig, *...natum et passum* etc., 114 n. (zaprzecza); I.H. Westra, *The Apostles' Creed. Orig.in, History, and some early Commentaries* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43), Turnhout 2002, 47 n., 69–71 (przyjmuje).

[41] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 68 n., 101; Staats, *Glaubenbekenntnis*, 135–137.

[42] Wykazujące pokrewieństwa z *Romanum* sformułowanie pytań chrzcielnych jest przypuszczalnie wynikiem interpolacji z IV wieku, dokonanej w datowanych zazwyczaj na początek trzeciego stulecia dyscyplinarnych przepisach kościelnych. Tak twierdzi Ch. Markschies, *Wer schrieb die sogenannte* Traditio Apostolica? *Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*: Kinzig, Markschies, Vinzent (red.), *Tauffragen*, 1–74, 56.

[43] Zachował się on w *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (VII w.): L.C. Mohlberg (red.), *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193,41/56) (RED.F 4), Rom 1981, nr 449, 608 (=DH 36). Za wczesną datacją opowiada się: Kinzig, *...natum et passum* etc., 109 n.; W. Kinzig, Ch. Markschies, M. Vinzent (red.), *Recent Research on the Origin of the Creed*: JThS N.S. 50 (1999) 535–559, 543–549. Krytycznie ustosunkowuje się: Westra, *The Apostles Creed*, 49–54.

> Zapytano każdego, czy wierzy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Po wyznaniu zbawczej wiary zanurzyliście się trzykroć w wodzie i wynurzyliście się...[44]

Później dopiero, na Wschodzie pod koniec IV wieku, na Zachodzie pod koniec VIII, znajdujemy wyraźne świadectwa formuły chrztu wypowiadanej przez kapłana w trybie oznajmującym („Chrzczony jest N w imię..."/"Chrzczę ciebie w imię..."), która stopniowo zastępowała pytania chrzcielne i była wyraźniej dostosowywana do brzmienia tekstu Pisma (Mt 28,19). Formularz dialogowy w obrzędzie chrztu utrzymywał się jeszcze, częściowo przynajmniej, na Wschodzie, gdzie po obrzędzie wyrzeczenia się (ἀπόταξις) szatana przez kandydata następowało wyznanie wiary w Trójjedynego Boga („Czy wierzysz w...?); mogło ono jednak mieć również formę oświadczenia[45].

Do połączenia trzech artykułów *Credo* w jedno wyznanie wiary, wypowiadane w trybie oznajmującym jako jedna całość, doszło prawdopodobnie w obrębie przygotowania do chrztu[46]. Częścią ostatniej fazy katechumenatu, zwaną fotidzomenatem, było uroczyste przekazanie wyznania wiary kandydatowi przez biskupa (*traditio symboli*), z dodatkiem wyjaśnienia, któremu towarzyszyło ustne oddanie otrzymanej i wyuczonej na pamięć formuły wiary przez katechumena (*redditio symboli*). Obrzęd ten formalnie zobowiązywał katechumenów do wypowiadania ustalonego tekstu *Credo*, zawierającego najważniejsze prawdy wiary, ułożone według schematu trynitarnego. Wyboru i przekazania dokonywał miejscowy biskup, co temu wyznaniu nadawało dodatkową szczególną powagę teologiczną. Na początku oddanie odbywało się kilka dni lub kilka godzin przed chrztem i dokonywało się „w przepisanej formie z pamięci"[47] (Aug., conf. 8,2,5). Służyło ono jako dowód poprawności przyjętej wiary i było ratyfikacją zobowiązań ochrzczonego (ἐπαγγελία/ślubowanie: Cyr. Jer., cat. 18,32). Najstarsze świadectwa tej, pierwszy raz stwierdzonej w Rzymie, praktyki pochodzą z połowy IV wieku[48], jednak – biorąc pod uwagę szerokie jej występowanie – istniała ona prawdopodobnie już w III wieku.

---

[44] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 307. Ambr., sacr. 7,20. Zob. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, 79–98; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 44 n.

[45] Stenzel, *Taufe*, 112–125.

[46] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 36–46, 55–57, 103 n.; Stenzel, *Taufe*, 157–164, 175–177. Według Kinzig, Vinzent, *Recent Research*, 550–552, pierwotnym Sitz im Leben wyznań deklaracyjnych była nie liturgia, lecz kontrowersje z arianami.

[47] Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 149.

[48] Aug., conf. 8,2,5 (wyznanie wiary Mariusza Wiktoryna); s. 58,1; Itin. Eger. 46,3,5; Cyr. Jeer., cat. 5,12; Nicet., instr. 5,3,1–2 (5,13 Burn); Ruf., symb. 3; Jo. Chrys., hom. 40 in Cor 15,29; Theod. Mops., hom. cat. 12,7.

Zapewne już w tym czasie posługiwano się katechetycznymi *summariami* doktryny, mającymi mniej lub bardziej ustaloną formę i zawierającymi podane w skrócie istotne prawdy wiary[49]. Liturgiczne teksty *traditio/redditio symboli* w każdym poszczególnym Kościele lokalnym miały już formę ustaloną, natomiast wyznania wiary w tych Kościołach były różne jeszcze jakiś czas po soborze chalcedońskim.

W swej treści deklaracyjne symbole wiary były zależne od dialogowych formuł chrzcielnych, które miały przygotować do dania pozytywnej odpowiedzi na pytania, i które powstały z katechetycznych objaśnień *Credo* używanych w tradycji liturgicznej[50]. Jednocześnie wpływ na nie wywierała reguła wiary, ponieważ coraz większej wagi nabierało zabezpieczenie katechumenów przed zakusami heretyków, a istotne znaczenie miało też zapoznawanie się z rozwijającą się doktryną.

Ze względu na uprzywilejowane miejsce Rzymu, w Kościołach zachodnich normatywne znaczenie w kształtowaniu się *Credo* miał starożytny Symbol Rzymski (R)[51]. Częściowej rekonstrukcji jego tekstu można dokonać na podstawie komentarza tego Symbolu pochodzącego od Rufina (404), który to *Credo* przyjął wprawdzie w swoim Kościele w Akwilei, jednak zwraca uwagę na jego antyheretyckie odchylenia od pierwotnego Symbolu Apostolskiego, zachowanego w Rzymie (Ruf., symb. 3)[52]. Wykazujący duże z nim pokrewieństwo tekst grecki zawiera osobiste wyznanie wiary, które w roku 340 Marceli z Ancyry, na potwierdzenie własnej ortodoksyjności, dołączył do swego listu do papieża Juliusza (Marc., ep. ad Jul. = Epiph., haer. 72,2,6–3,4). Czy Marceli był pierwszym świadkiem, a może nawet „autorem" *Romanum*? Należy raczej powątpiewać w pochodzenie Symbolu Rzymskiego od tekstu Marcelego, który ze swej strony miałby nawiązywać do pytań chrzcielnych, między innymi do rzymskiego formularza, drugi artykuł zastąpiłby swoim własnym tekstem, związanym

[49] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 193; H.J. Carpenter, *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries*: JThS 44 (1943 1–11,3,7–9; Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*, 96n; Westra, *The Apostles' Creed*, 57.

[50] Zob. zgodne ze sobą treści deklaracyjnego Symbolum Romanum (R) i dwu dialogowych *Credo* chrzcielnych w Sacramentarium Gelasianum Vetus, nr 449, 608. L.C. Mohlberg (red.), *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (RED.F 4), Rom 1981, 74, 95. Zob.: Kinzig, *...natum et passum* etc., 86 n., 111 n., 141 n.

[51] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 103–132; Westra, *The Apostles' Creed*; F.E. Vokes, *Apostolisches Glaubensbekenntnis I. Alte Kirche und Mittelalter*: TRE 3 (1978) 528–554, 533–553; Ch. Markschies, *Apostolicum*: RGG[4] 1 (1998); Schulz, *Bekenntnis statt Dogma*, 312–316; Staats, *Glaubensbekenntnis*, 165-170; M. Vinzent, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung* (FKDG 89), Göttingen 2006, 22–311; P.Th. Camelot, *Le Symbole des Apôtres: origines, développement, signification*: LV (L) 2 (1952) 61–80.

[52] DH 16. Inne świadectwa: codex Laudianus 6/7 w. (DH 12); Psalterium Aethestani, 9 w. (DH 11). Rufin, symb. 1, twierdzi, że przed nim ten Symbol Rzymski komentował już heretyk Fotyn z Sirmium. Zob. Vinzent, *Ursprung*, 330–360.

ze wschodnimi kontrowersjami, a całości nadał formę deklaracyjną[53]. Biskup z Ancyry z pomocą Symbolu Rzymskiego dowodził swej ortodoksji w ten sposób, że wprawdzie go zmodyfikował, jednak z jego treścią całkowicie się utożsamiał[54].

Fakt, że w Rzymie posługiwanie się deklaracyjnym wyznaniem wiary miało już za sobą długą i szacowną tradycję, obok Rufina (symb. 3) poświadczają już Ambroży w roku 390 (ep. extra coll. 15 [42],5) i Augustyn (conf. 8,2,5) w roku 356/357[55].

Zachodnie wyznania wiary, które powstały na podstawie starego Symbolu Rzymskiego (np. Mediolan, Rawenna, Akwileja, Afryka Północna, Hiszpania), odbiegały nieznacznie od siebie w terminologii i w różnych okresach otrzymywały uzupełnienia pochodzące z wielu źródeł[56]. Również miarodajna forma tekstu (T: *textus receptus*) Symbolu Apostolskiego jest pochodną takiego lokalnego wariantu starożytnego Symbolu Rzymskiego. Jego istnienie można wprawdzie stwierdzić dopiero w galijskich rękopisach z VIII–IX wieku, w przybliżonej formie jest on jednak w całości poświadczony już w latach 710–724 w podręczniku misyjnym (*De singulis libris canonicis scarapsus* 10: DH 28) biskupa Reichenau Primiusa/Pirmina[57]. W następstwie karolińskiej reformy Kościoła w VIII–IX wieku tekst ten (T) nabrał ponadregionalnego znaczenia jako tekst chrzcielny na terenie Francji. W Rzymie od VI aż do początku IX wieku w obrzędzie *traditio/redditio symboli* posługiwano się Symbolem nicejsko-konstantynopolitańskim, a starożytny Symbol Rzymski stanowił zazwyczaj podstawę do chrzcielnych pytań i dopiero w X wieku przyjęto wraz z innymi elementami liturgii galijskiej również Apostolicum (*ordo Romanus antiquus*: DH 30), które stopniowo przyjmowało się w całym Kościele łacińskim[58].

Na Wschodzie z początku żaden Symbol nie osiągnął tak dominującej pozycji, jak Rzymski na Zachodzie. Nie da się wykazać istnienia formy analogicznej do starożytnego Symbolu Rzymskiego, z której by się następnie rozwinęły poszczególne Symbole wschodnie. Fakt, że tutaj wiele Kościołów mogło się powoływać na pochodzenie od któregoś z aposto-

[53] Taką hipotezę wysunął Vinzent, *Die Entstehung des „Römischen Bekenntnisses"*: Kinzig, Markschies, Vinzent (red.), *Tauffragen*, 185–409; Kinzig, Vinzent, *Recent research*, 550–557; Vinzent, *Ursprung*, 312–395; krytycznie ocenia ją Westra, *The Apostles' Creed*, 16n, 33–37, 40–46; Riedl, *Bekenntnisbildung*, 213–215.

[54] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 105 n., 112.

[55] Hipotezę istnienia Symbolu Proto-Romanum (druga połowa III w.) wysunął Westra, *The Apostles' Creed*, 18 n., 59, 66–71.

[56] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 171–180; Westra, *The Apostles' Creed*, 73–95.

[57] W związku z różnicami – zob. Westra, *The Apostles' Creed*, 22 przyp. 7.

[58] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 180–204, 340 n.; Vokes, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, 538–543.

łów, wyjaśnia swobodne, niezależne powstawanie różnych wyznań wiary, których forma deklaracyjna – podobnie jak na Zachodzie – powstała przypuszczalnie w wyniku katechetycznego opracowania pytań chrzcielnych. Istniała więc tam duża liczba lokalnych wyznań wiary (DH 40-55) i dopiero od VI wieku wschodnią liturgię chrztu zmonopolizował soborowy Symbol nicejsko-konstantynopolitański (NC).

Mimo wielu różnic w rozkładaniu akcentów, wschodnie i zachodnie wyznania wiary mają jeden wspólny podstawowy model, oparty na trynitarnej formule chrzcielnej. Powstanie takiej jednolitej formy jeszcze przed ukończeniem dogmatycznego wyjaśniania doktryny Trójcy, jest w znacznej mierze następstwem trynitarnego charakteru wczesnochrześcijańskiej wiary.

III. Symbol: Termin i znaczenie

Kościelne formuły wyznania wiary nazywano w różny sposób: po prostu „wiara" (πίστις/*fides*, „nauka" (μάθημα), „wyznanie wiary" (*confessio fidei*) albo „wykład (wyjaśnienie, formuła wiary (ἔκθεσις πίστεως). Jednak w sporach dogmatycznych IV wieku coraz większego znaczenia nabierał termin *symbolum*[59]. Początkowo, w III wieku, termin ten oznaczał sakramentalny znak chrzcielnej kąpieli (1); w okresie przejściowym, w pierwszej połowie IV wieku, cały obrzęd chrztu, z pytaniami chrzcielnymi włącznie (2); jednak od połowy IV wieku, zwłaszcza na obszarze języka łacińskiego, terminem *symbolum* oznaczano wyłącznie formułę wyznania wiary (3)[60]. Do tego semantycznego przesunięcia z obrzędu na wyznanie wiary niemało przyczyniły się także teologiczne spory trynitarne owego stulecia. Jednak swój awans na *terminus technicus* oznaczający wyznanie wiary określenie to zawdzięcza swemu bogactwu znaczeń, dającemu mnóstwo możliwości interpretacyjnych.

Ponieważ słowem *symbolum* oznaczano również umowy, układy i pakty, przez analogię do tych desygnatów także kąpiel chrzcielną lub chrzcielne *Credo* można było interpretować jako akt prawny i zawarcie przymierza (układu): składając wspólne wyznanie wiary, wierni tworzyli oparte

[59] A. Merkt, *Symbolum. Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnames*: RQ 96 (2001) 1–36; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 57–85; Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*, 42–45; M. Vinzent, *Symbolum*: LThK³ 9 (2000) 1164 n.; Lubac, *Credo*, 276–286.

[60] (1) Orig., Jo 6,166; Cypr., ep. 69,7; 75,11,1 (= Firmilian); (2) Concilium Arelatense (314), 9; Hil., trin. 12,57; ad Const. 2,11; (3) Mar. Vict., adv. Arium 2,12; Philost., h.e. 2,7.

na wierze przymierze wierności (*pactum fidei*)[61], a także – przez uroczyste wyznanie wiary – przypieczętowywali pakt jedności z Bogiem[62].

Inne jeszcze istotne znaczenie terminu *symbolum* pochodziło z języka kupieckiego i nawiązywało (zamiast poprawnego wyprowadzenia tego łacińskiego zapożyczonego słowa od greckiego σύμβολον) w swobodniejszy sposób do słowa συμβολή (łac. *conlatio*: wkład, składka, wspólne dzieło): „Handlarze najczęściej mówią o *symbola*, gdy skupiają swój majątek. Ściągając majątek z poszczególnych mniejszych zbiorów w jeden, przechowują go z całkowitym bezpieczeństwem"[63] (Ambr., symb. 2).

Myśl, że w wyznaniu wiary zostały zebrane główne prawdy, pięknie kojarzyła się z rozpowszechnionym już u schyłku IV wieku poglądem, iż przed rozpoczęciem swej misji w świecie apostołowie zgromadzili się razem, żeby ułożyć wyznanie wiary jako „normę przyszłego kerygmatu" i – jak mówią późniejsze wersje – każdy z Dwunastu dodał jedno zdanie (Ruf., symb. 2,1–14[64]. Już pod koniec II wieku powszechne przekonanie, że reguła wiary pochodzi od apostołów, doprowadziło później do powstania legendy tak zwanego *symbolum apostolicum*. Od końca IV wieku uważano, że jest nim wyznanie wiary Kościoła rzymskiego (Ambr., symb. 3). Ponieważ nie pojawiły się w nim żadne błędne doktryny, w odróżnieniu od innych Kościołów nie były też konieczne żadne antyheretyckie dodatki (Ruf., symb. 3)[65]. W roku 390 w liście do papieża Syrycjusza Ambroży (ep. extra coll. 15 [42],5) pisał, że „trzeba wierzyć Składowi Apostolskiemu (*Symbolo Apostolorum*), który jest zawsze nienaruszenie wiernie strzeżony i zachowywany w Kościele rzymskim"[66]. Ta etiologia *Apostolicum* była wyrazem przekonania o zasadniczej ciągłości tradycji wyznania wia-

[61] Aug., s. 212,1; 214,12: *quod ideo symbolum dicitur, quia ibi nostrae societatis fides placita continetur.*

[62] Petr. Chrys., serm. 62,3: *Inter Deum vero et homines symbolum fidei sola fide firmatur*; Eucher., instr. 2: *symbolus conlatio aut pactum vel complacitum quod sit homini cum Deo*; Nicet., instr. 3,34 (5,13 Burn); Mart. Brac., corr. 15–16.

[63] Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 45.

[64] Ambr., symb. 2: *Sancti ergo apostoli in unum convenientes breviarum fidei fecerunt*; symb. 7: *symbolum quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum*; Eus. Gallic., serm. 2,1; Cass., c. Nest. 6,3; Const. ap. 6,14; Fulg., c. Fab. frg. 36; Leo, ep. 45,2; Isid., eccl. off. 2,23; Ps.-Aug., s. 240,1–2 (7/8 Jh.). Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 9–14; Lubac, *Credo*, 9–28; Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*, 48–53; N. Brox, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf Apostolische Kirchenverfassung*: Kairos 12 (1970) 113–140, 137–140 (= *idem*, *Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000, 73–106).

[65] E. Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*: Irén. 56 (1983) 467–483, 479: „Si Justin et Irénée revenaient parmi nous, nous pourrions leur présenter Le Symbole des Apôtres sans devoir leur donner d'explication sur aucun de ses membres. Il n'en serait pas de même pour celui de NC, ne serait-ce qu'en raison de l'*homousios*".

[66] Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 173.

ry, przynajmniej w odniesieniu do tradycji zachodniej[67]. Także tam, gdzie nie powoływano się na bezpośrednie autorstwo apostołów, Symbol ten był uważany przez wielu ojców Kościoła za testament apostołów: „Symbol naszej wiary i naszej nadziei został nam przekazany przez apostołów" (Hier., c. Jo. 28)[68]. Wiara wyznawana w *Credo* opierała się na fundamencie apostołów i stanowiła kompendium nauki apostolskiej (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων: Dz 2,42). O legitymizacji tytułu *Symbolum Apostolicum* nie decydowało zresztą dosłowne zredagowanie owej formuły wiary przez apostołów. Określenie to miało uzasadnienie raczej w tym, że słowa te były odbiciem apostolskiej tradycji wiary. Że *Credo* apostolskie stanowiło wierne odbicie istotnych treści apostolskiego kerygmatu, potwierdzała to jego zgodność z Pismem.

Symbol ten składał się w znacznej części ze słów Ewangelii (*verba evangelica, quibus symbolum constat*: Aug., bapt. 6,47)[69]. Nie było to tylko *breviarium fidei* (Ambr., symb. 2), streszczenie (*quo continetur breviter*) tego wszystkiego, „w co wierzymy, żeby się zbawić" (Aug., s. 212,1). Uważano go raczej za *verbum breviatum* (Rz 8,29)[70], koncentrat słowa Bożego przekazanego w Piśmie, za zwięzły wyraz jego najgłębszej treści. „Bo nie ludzkie upodobanie je sporządziło, lecz są w nim zebrane w jedną całość najważniejsze nauki całego Pisma Świętego" (Cyr. Jer., cat, 5,12)[71]. Według Faustusa z Riez (Spir. 1,1) wiara katolicka w Piśmie znajduje się w rozwiniętej postaci, a w Symbolu – w streszczeniu. „W całym Piśmie Świętym ugruntowane" (Cyr. Jer., cat. 5,12)[72], „wydobyte z Pisma" (Aug., symb. cat. 1), apostolskie wyznanie wiary, w swym rdzeniu było niesfałszowanym echem orędzia biblijnego, kwintesencją prawdy przez Boga objawionej. Jako rekapitulacja Pisma i przejaw jego wewnętrznej jedności, było ono jednocześnie aktem interpretacji Pisma jako całości, dokonanym przez żywą, nauczycielską Tradycję Kościoła.

[67] Na soborze florenckim (1438) metropolita Marcus Eugenicus z Efezu w imieniu biskupów greckich oświadczył: „My nie mamy tego wyznania wiary i nigdy o nim nie słyszeliśmy. Jeśli kiedyś istniało, wtedy musiałyby o nim wspomnieć Dzieje Apostolskie w opisie pierwszego soboru apostolskiego w Jerozolimie, na który się powołujecie". Zob. J. Hardouin, *Acta conciliorum* 9,842E, 843A.

[68] Leo, tract. 96,1: *instituto a sanctis apostolis symbolo*; tract. 62,2: *haec fidei regula quam in ipso exordio symboli per auctoritatem apostolicae institutionis accepimus*; Vigil. Thaps, c. Eutych. 4,1; Caelest. I., ep. 13,7–8; Sixtus III., ep. 5.

[69] P. Benoît, *Der neutestamentliche Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*: *idem, Exegese und Theologie*, Düsseldorf 1965, 280–193.

[70] Orig., comm. in Rom. 7,19: „»Skrótem słów« można nazywać także wyznanie wiary dawane wiernym. Zawiera się w nim w streszczeniu pełnia tajemnicy". Ten *passus* pochodzi być może od tłumacza Rufina. Zob. symb. 2. Tak samo Cass., c. Nest. 6,3.

[71] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, s. 82. Symbol Cyryla Jerozolimskiego wykazywał bliskie pokrewieństwo z *Apostolicum*. Zob. Aug., s. 212,2; 214,1; Isid., eccl. off. 2,23.

[72] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, s. 81.

„Symbol" pełnił także funkcję znaku rozpoznawczego (*indicium, signum*) – to była ostatnia ważna odmiana znaczenia tego terminu. Rufin (symb. 2) wiązał tę funkcję z wystąpieniami fałszywych apostołów (Dz 19,11–20), którzy „wspominali wprawdzie imię Chrystusa, ale nie głosili Go zgodnie z nienaruszoną linią Tradycji" (*integris traditionum lineis nuntiantes*)[73]. Przyrównywał tę sytuację do wojen cywilnych, podczas których przywódcy dawali walczącym hasła (*symbola discreta*), umożliwiające odróżnienie wrogów od przyjaciół. W podobnym celu Dwunastu przekazało Symbol ustnie tylko, ażeby pozostawić wierzącym znak rozpoznawczy autentycznego apostolskiego głoszenia wiary (*secundum apostolicas regulas*)[74].

Przypuszczalnie już około roku 190 Symbol chrzcielny mógł pełnić funkcję sprawdzianu ortodoksji; wtedy właśnie małoazjatycki synod biskupów, powołując się na zawarte w tym *Credo* wyraźne rozróżnienie Ojca i Syna odrzucił patrypasjanistyczno-modalistyczną doktrynę Noeta[75]. Synod w Antiochii (268) zarzucił Pawłowi z Samosaty, iż „nie chce on wyznawać razem z nami (συνομολογεῖν), że Syn Boży z nieba zstąpił" (Eus., h.e. 7,30,11)[76]. W kontrowersjach z heretykami, dotyczących chrztu, synod w Arles w roku 314 podjął decyzję (kan. 9), zgodnie z którą gdy heretyk stara się o przyjęcie do Kościoła, „należy zapytać go o wyznanie wiary" (*interrogent eum symbolum*)[77]. Musi więc podać informację dotyczącą słów i całego obrzędu, w którym został ochrzczony, a więc, że złożył wyznanie wiary w Trójcę i że trzyczłonowa czynność chrztu symbolizuje wiarę trynitarną. Szczególnie w konfliktach IV wieku dotyczących *Credo* Symbol coraz bardziej nabierał znaczenia kryterium prawowierności. Augustyn (s. Guelf. 1,2) zdefiniował wyznanie wiary jako krótką formułę *regula fidei*: „Symbol jest krótkim streszczeniem reguły wiary, który poucza umysł, nie obciąża pamięci i zawiera niewiele słów, które wiele mówią"[78]. Z chwilą, gdy reguła wiary przybrała konkretny kształt w wyznaniu wiary, *Credo* stało się głównym punktem odniesienia dla każdej refleksji nad wiarą. Papież Leon (ep. 31,4) był przekonany, iż:

---

[73] Rufin z Akwilei, *Objaśnienie Symbolu*, tłum. L. Gładyszewski, Studia Gnesiensia 6 (1981), s. 24.

[74] Aug., s. Guelf. 1,2: *symbolum ergo dicitur in quo se agnoscunt christiani*; s. 214,12: *ideo symbolum dicitur, quia... eius confessione tanquam signo dato christianus fidelis agnoscitur*. Max. II Taur. [?], hom. 83; to porównanie Rufina znajdzie się jeszcze później w *Katechizmie Rzymskim* I,1,2.

[75] Hippol. [?], c. Noet. 1,4; Epiph., haer. 57,1–4–9.11 n. Zob.: J.A. Fischer, A. Lampe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997, 88–95.

[76] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 348.

[77] *Synody i kolekcje praw, t. I. Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006, s. 70*.

[78] Aug., s. 59,1; Ruf., symb. 2; Leo, tract. 62,2. Zob. Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*, 108–124.

> Nawet krótki, doskonały Symbol, który na swych dwunastu zdaniach nosi pieczęć apostołów, mocą niebieską tak został ułożony, że samym jego mieczem mogą zostać unicestwione wszystkie wymysły heretyków.

Jednak fakt, że podczas kontrowersji trynitarno-chrystologicznych IV i V wieku przedstawiciele przeciwnych obozów powoływali się na wyznania wiary – zarówno Ariusz (Socr., h.e. 1,26), jak i Atanazy (Ar 1,9), Bazyli (Eun. 1,1) i Eunomiusz (apol. 5–6), Cyryl Aleksandryjski (ep. 2 ad Nest.), jak również Nestoriusz (ep. 2 ad Cyr.) – zmusił do postawienia pytania, który Symbol albo którą z jego interpretacji należy uważać za wyraz ortodoksji[79].

IV. Soborowe doktrynalne wyznania wiary

1. Funkcja: Przejaw i dowód ortodoksji

Już reguły wiary były wyrazem świadomości normatywnej prawdy, a chrzcielne wyznanie stanowiło kryterium ortodoksji, jednak sobory IV wieku ułożyły własne doktrynalne wyznania wiary, które – uwzględniając konkretne problemy – wyrażały wiarę pozytywnie i w precyzyjnych formułach (πίστις, ἔκθεσις πίστεως, σύμβολον)[80], odrzucały przeciwne im błędy (ἀνάθεμα) i służyły do wykazania ortodoksji, gdyż dawano je do podpisania biskupom[81].

Z okazji podpisania nicejskiego *Credo* przez biskupa Eustatiosa z Sebasty (373) Bazyli z Cezarei (ep. 125,1) omawia rozmaite funkcje, które mogło przejąć takie *Credo* – z tym że trzeba było je przyjąć nie werbalnie tylko, lecz w jego rzeczywistym znaczeniu:

> Tych, którzy bądź to poprzednio przyjęli inne wyznanie wiary, a obecnie chcą przyłączyć się do jedności prawowiernych, bądź tych, którzy teraz po raz pierwszy pragną dostąpić prawdziwej nauki, pouczyć należy o wyznaniu

[79] Ps.-Ambr., *exhortatio de symbolo ad neophytos* 4: *Huius symboli forma multis etiam haereticis (sc. Arianis) in specie confessionis videtur esse communis.* Z kolei arianie w wykazywaniu niższości Syna posługiwali się argumentem kolejności artykułów Symbolu – zob. *fragmenta theologica ariana* 10 (CCL 87, 244).

[80] Inne terminy, zob.: H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 217. *Credo* nicejskie w Konstantynopolu (list z 382: COD 29) nazywano najczęściej ἔκθεσις, a w Efezie (DH 265; COD 65) πίστις; dopiero w Chalcedonie (DH 300; COD 84) mówiono o σύμβολον. Zob. P.Th. Camelot, *„Symbole de Nicée" ou „foi de Nicée"?*: OCP 13 (1947) 425–433.

[81] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 205–211; Ritter, *Glaubensbekenntnis(se)*, 409 n.; Staats, *Glaubensbekenntnis*, 121–142.

wiary, sporządzonym na piśmie przez świętych ojców na soborze, jaki niegdyś zebrał się w Nicei. Ten sam sposób postępowania może być również użyteczny wobec tych, których podejrzewa się, że są przeciwni prawdziwej doktrynie (1 Tm 1,10), a przez wykrętne wybiegi usiłują zataić swe wypaczone poglądy. Dla tych ostatnich niniejsze wyznanie wiary jest również wystarczające. Albo wykażą oni bowiem poprawę w swym zatajonym schorzeniu, albo też, ukrywając je głęboko, sami wydadzą na siebie wyrok za swój fałsz, poręczając nam łatwą obronę w dzień sądu, kiedy to Pan „ujawni to, co się kryje w ciemności i objawi zamysły serc" (1 Kor 4,5). Godzi się przeto przyjąć ich do wspólnoty, jeśli uznają, że wierzą zgodnie z orzeczeniami sformułowanymi przez naszych ojców w Nicei i zgodnie z poprawnym rozumieniem wyrażonym w odnośnych orzeczeniach[82].

Teksty zawierające prawdziwą wiarę głoszoną przez ojców nie były dokumentami bogatymi w słowa, rozwlekłymi i nieprzejrzystymi, w których wszystko można było pomieścić, a później wszystko w nich wyczytać. Były to precyzyjne, zwięzłe doktrynalne wyznania wiary, w których nie było ani jednego słowa za dużo, ani za mało. Jeśli miejsce poprzedniej reguły wiary, wymagającej zgodności nie werbalnej, lecz treściowej, zajęły teksty *Credo* zawierające terminy, które należało przyjąć z godnie z ich brzmieniem, rozwój ten był związany z nową sytuacją państwowo-kościelną. Poczynając od przełomu związanego z edyktem Konstantyna, Kościół mógł już nadawać swym prawdom wiary wiążący charakter prawny i weryfikowaną odniesieniem do *Credo* jedność wymuszać decyzjami chrześcijańskich cesarzy, którzy dekretom soborowym nadawali rangę prawa. Umacniający się w tym czasie chrześcijański dogmatyzm – ujmowanie wiary w precyzyjne definicje i zasady – wynikał zarówno z istotnych racji teologicznych, ponieważ w grę wchodziły tu nie jakieś problemy peryferyjne, lecz samo centrum wspólnej wiary, jak też z nowego charakteru prawnego formuł wiary, które miały paralelę w rozpoczynającej się właśnie wtedy kodyfikacji prawa rzymskiego.

Pewien zwiastun tych mnożących się w IV wieku wyznań wiary posiadał już istotne znamiona późniejszej praktyki. W roku 268 sześciu biskupów obradowało na synodzie w Antiochii, zwołanym przeciwko Pawłowi z Samosaty. Do wysłanego mu pisma (tzw. List Himeneusa) dołączono takie sformułowanie wiary (ἔκθεσις πίστεως), jaka „dzięki sukcesji apostolskiej była przekazywana w świętym Kościele katolickim od początku aż po dzień dzisiejszy"[83]. Biskupi ci potępili każdego, kto nie przyjął tej

[82] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 154.

[83] Hahn, *Bibliothek*, § 151; E. Schwartz (wyd.), *Eine fingierte Korrespondenz mi Paulus dem Samosatener* (SAB 1927 H. 3); Mansi 1, 1033–1040; Fischer, Lumpe, *Synoden*, 341–378; G. Bardy, *Paul de Samosate. Étude historique*. W związku z dyskusją nad autentycznością zob.: W.A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien* (PTS 21), Berlin – New York 1978, 48 przyp. 114.

wiary – jako „znajdującego się poza normą kościelną" (ἀλλότριον τοῦ ἐκ κλησιαστικοῦ κανόνος) – i oczekiwali, że „wszystkie Kościoły katolickie" wyrażą absolutną zgodę. To sformułowanie wiary koncentrowało się na problemach, w związku z którymi Pawła podejrzewano o herezję (preegzystencja Chrystusa jako osoby, objawienia Go w Starym Testamencie i in.) i kończyło się skierowanym do niego żądaniem oficjalnego sprecyzowania jego stanowiska. Przez zawarte w nim elementy – antyheretycka formuła wiary zredagowana przez biskupów na synodzie, wezwanie całego Kościoła do przyjęcia tej formuły, wreszcie skierowane do podejrzanej osoby żądanie wyrażenia zgody przez podpisanie – zdarzenie to okazało się antycypacją praktyki, która upowszechniła się w Kościele w IV wieku, w związku wybuchem kontrowersji teologicznych.

2. *Czynniki wpływające na powstawanie wyznań wiary*

a) Wpływ osobistych wyznań wiary

Bardzo wcześnie już teologowie kontrowersyjni, podejrzewani o herezję, przede wszystkim biskupi, układali osobiste wyznania wiary, by udowodnić swą ortodoksję[84]. Pierwszym znanym tego przykładem jest wyznanie wiary, którym posłużył się biskup Heraklides na jednym z synodów egipskich (244–249), inicjując w ten sposób publiczną dysputę z Orygenesem (1,6–15), w której bronił swych poglądów chrystologicznych jako zgodnych z Pismem. Praktyka uściślania własnego stanowiska teologicznego przez osobistą deklarację wiary znalazła szerokie zastosowanie po wybuchu kontrowersji ariańskiej. Chcąc wykazać swą ortodoksję, Ariusz w roku 320 przedstawił biskupowi Aleksandrii własne wyznanie wiary (πίστις). Później, w roku 327, od ekskomunikowanego już wtedy Ariusza cesarz otrzymał drugie wyznanie wiary, co przyczyniło się do jego ponownego przyjęcia do Kościoła. Wprawdzie Ariusz opierał się w nim głównie na Symbolu nicejskim, rozmyślnie pominął jednak istotne jego sformułowanie, pozostając przy prostej biblijnej redakcji. W oczach ówczesnych teologów było to „mistrzowskie pociągnięcie" (Thdt., h.e. 2,27,11), mające na celu ukrycie dotychczasowych poglądów za niejednoznacznymi terminami. Biskup Aleksandrii ze swej strony już w roku 324 zredagował kompendium autentycznej wiary w formule, która – opierając się na *Credo* arian – doprecyzowała je i skorygowała przez uwzględnienie pominiętej

[84] Hahn, *Bibliothek*, § 186–246; Campenhausen, *Bekenntnis Eusebs*, 135–139; Ritter, *Glaubensbekenntnis(se)*, 408 n.

w nim tradycyjnej terminologii. Formuła ta została przedłożona do podpisania wszystkim ortodoksyjnym biskupom[85].

Do jakiego stopnia osobiście formułowane wyznania wiary stawiano ponad werbalne odtwarzanie jakiegoś synodalnego czy soborowego Symbolu, pokazuje dysputa Augustyna z ariańskim biskupem Maksyminem (conl. Max. 2–4). Wezwany do złożenia wyznania wiary, chciał on – powołując się na autorytet ojców – powtórzyć formułę wiary synodu w Rimini (359), mówiącą tylko o podobieństwie Syna do Ojca (*homoiische Glaubensformel*), musiał jednak w końcu ustąpić biskupowi z Hippony, który domagał się *Credo* sformułowanego własnymi słowami.

Dochowały się liczne inne osobiste Symbole z IV wieku. Konsekwentni nicejczycy (Apolinary z Laodycei, Lucyper z Calaris), skrajni arianie (Eudoksjusz z Konstantynopola, Eunomiusz z Kizyku), jak również ich przeciwnicy (Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nyssy) przedstawiali swe własne Symbole. Często używany termin „Symbol prywatny" wprowadza tu w błąd, ponieważ te osobiste deklaracje wiary wzorowały się na lokalnych Symbolach chrzcielnych lub były oparte na wielkich Symbolach soborowych IV wieku (N, NC) i tylko poszerzają oraz uściślają ich teksty. Epoce patrystycznej obcy był pietystyczny indywidualizm. Osobista wiara równała się zawsze *sentire cum ecclesia.* Indywidualne wyznania wiary były wkomponowane w wiarę Kościoła. W tym kontekście znamienne są słowa, w których Euzebiusz przedstawił Kościołowi w Cezarei swe własne wyznanie wiary, złożone przez niego na soborze nicejskim dla wykazania prawowierności:

> Jak otrzymaliśmy [wiarę] od biskupów, naszych poprzedników, i jak przyjęliśmy ją w czasie naszego pierwszego przygotowania katechetycznego do chrztu, (...) tak samo też wierzymy teraz i przedstawiamy wam naszą wiarę.

Powtórzone następnie przez Euzebiusza wyznanie wiary nie musiało utożsamiać się formalnie z przekazanym *Credo* chrzcielnym z Cezarei, jednak biblijno-liturgiczna inspiracja tekstu Euzebiusza (Caes) wyraźnie dowodzi pragnienia wiernego poświadczenia kościelnej Tradycji wiary[86].

Mnożące się w IV wieku Symbole osobiste były uwarunkowane także przełomem religijno-politycznym, który dokonał się w owym czasie[87]. Dla instancji państwowych coraz ważniejszą rzeczą było wiedzieć, kogo

---

[85] H.G. Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Nr. 6, 33, 15.

[86] DH 40; Opitz, *Athanasius Werke* 3.2. Urkunde Nr. 22,3–6. Zob. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma,* 298–300; Campenhausen, *Bekenntnis Eusebs*, 123–129.

[87] B. Studer, *Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche*: G.J. Bekes, H. Meier (red.), *Confessio fidei* (StAns. 81 Sacr. 7), Rom 1982, 55–61.

– w związku z przyznawanym Kościołom przywilejom – należało uważać za prawowitego biskupa. Dla biskupów z kolei, w przypadku konfliktu z władzami państwowymi albo w kontrowersjach dogmatycznych, istotną rzeczą było zapewnienie sobie poparcia kolegów na urzędzie przez poświadczenie *communio fidei* z nimi złożeniem wyznania wiary. Praktyka składania indywidualnego wyznania wiary istniała nadal także po definitywnym przyjęciu się Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. Aż do początków średniowiecza postępowano według ustalonej reguły, nakazującej nowo wyświęconym biskupom Rzymu lub Konstantynopola potwierdzenie ich ortodoksji osobistym wyznaniem wiary.

Takie osobiste sformułowania wiary były niekiedy uznawane przez Wielki Kościół (*Fides Damasi*: DH 71; *Symbolum Quicumque*: DH 57–76) lub też zostały włączone w oficjalne wyznanie wiary Kościoła[88]. Synod antiocheński, który w roku 324/325, na krótko przed soborem nicejskim zajmował się kazusem Ariusza, zredagował swój własny tekst, który miał pełnić rolę pośredniczącą między tym herezjarchą a jego biskupem Aleksandrem. Zostały do niego dołączone Symbole obydwu stron sporu – także jednak, jak pokazuje nieobecna w nich jeszcze trójczłonowa struktura tekstu antiocheńskiego, formuła chrzcielna (Mt 28,19) i liturgiczne chrzcielne pytania. Wyraźnie zostało sformułowane, krytyczne wobec Symbolu Ariusza, stanowisko Kościoła, które było jednak bardziej objaśnieniem wiary niż jej Symbolem[89]. Przyjęta tu metoda – posłużenie się różnymi wcześniejszymi tekstami – zapoczątkowała nową tradycję.

W podobny sposób powstało też *Credo* nicejskie. W tym wypadku znaczy to jednak, że w opracowaniu redakcyjnym – zamiast posłużyć się, jako podstawą, jednolitym konkretnym Symbolem w formie deklaracyjnej – zebrano fragmenty tekstów z liturgiczno-katechetycznej tradycji Symboli różnych Kościołów lokalnych. Obok klauzul antyariańskich uwzględniono również wyznanie wiary złożone na soborze przez Euzebiusza. Razem z innymi szkicami przedstawionymi przez biskupów elementy te z polecenia cesarza zostały przekazane komisji jako podstawa do zredagowania tekstu Symbolu[90].

W późniejszych kontrowersjach Symbol nicejski znalazł pierwszego swego obrońcę w biskupie Marcelim z Ancyry, który już na soborze przeciwstawił się sprzyjającej Ariuszowi frakcji Euzebiusza z Nikomedii, teraz

[88] Kinzig, Vinzent, *Recent research*, 550–559.

[89] Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunde Nr. 18; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg i. Br. ³1990, 404 n. (dtÜ). Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 207–211; L. Ambramowski, *Die Synode von Antiochien und ihr Symbol*: ZKG 86 (1975) 356–366.; Kinzig, Vinzent, *Recent research*, 555 n.

[90] Opitz, *Athanasius Werke* 3.2. Urkunde Nr. 22,4–6. Zob. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma*, 298–305; É. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la „foi" de Nicée* II, Paris 1972, 235–237.

jednak, po jego wypędzeniu, pełnił zadanie zwalczania wyznania wiary, które miało uniewinnić skazanego na wygnanie, ułożonego prawdopodobnie przez teologa Asteriusza[91]. Jego zacięta walka z obozem Euzebiusza przyczyniła się teraz także do depozycji i wygnania biskupa Ancyry. Podobnie jak Atanazy, także Marceli udał się do Rzymu, gdzie go w roku 340/341 zrehabilitował synod, po tym jak dla wykazania swej ortodoksji listownie przesłał własne wyznanie wiary rzymskiemu biskupowi Juliuszowi, a jego tekst pokrywał się w większości z *Romanum* (Marc., ep. ad Jul. = Epiph., haer. 72,2,6–3,4)[92].

Jednak Symbol Marcelego spotkał się z otwartą krytyką. W tym samym roku 341 synod antiocheński potwierdził potępienie Marcelego. Próba pojednania podjęta przez wspólny synod w Sardyce nie powiodła się, ponieważ obradujący osobno biskupi Zachodu i Wschodu potwierdzili wcześniej podjęte sprzeczne decyzje – Rzymu (340/341) i Antiochii (341). Dwa inne synody zachodnie, w północnej Italii i południowej Galii (Athan., 2 apol. 48,2; 50,1), Symbol Marcelego ponownie uznały za ortodoksyjny.

Tak więc w ciągu ponad dwudziestu lat – od Ariusza (320) po Sardykę (342) – powstała cała seria wyznań wiary – najpierw osobistych, potem synodalnych, które nie były zwyczajnie umieszczane obok siebie, lecz – zredagowane w formie „challenge and response" – pozostawały z sobą w ścisłych wzajemnych relacjach. Z jednej strony, włączane były elementy lub terminy przeciwstawnego Symbolu w celu budowania mostów lub wyznaczenia granic; z drugiej – uwzględniano dobro Tradycji – wypowiedzi z Pism, regułę wiary i liturgię chrztu – które mogły prowadzić do pogodzenia stron. To, co powstawało z połączenia tych starszych materiałów, było jednak nową formułą, mającą wyjaśnić sporne punkty wiary. Symbole doktrynalne stanowiły więc wypadkową wielu czynników i elementów. O kształcie każdorazowego wyznania wiary decydowały: reakcja na pozycje przeciwnika, powoływanie się na starsze tradycje, a także praca synodalnych redaktorów lub indywidualnych autorów. W późniejszym rozwoju zrezygnowano jednak z włączania wypowiedzi i terminów przeciwnej strony, mających ułatwić pojednanie, oraz poprzestawano na tradycjach liturgicznych i teologicznych uważanych za ortodoksyjne[93].

---

[91] M. Vinzent (red.), *Markell von Ankyra – Die Fragmente: Der Brief an Julius von Rom* (SVigChr 39, Leiden 1997, 2–121; *idem* (red.), *Asterius von Kappadokien – Die Theologischen Fragmente* (SVigChr 20), Leiden 1993, 86–89, 118–120; Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunde Nr. 8.

[92] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 105 n.

[93] Kinzig, Vinzent, *Recent research*, 552–556; Vinzent, *Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses"*, 235–240.

b) Powrót do Symboli chrzcielnych

Nowy typ wyznań wiary był więc owocem pracy wielkich zgromadzeń biskupów określających ortodoksyjną naukę i stał się zaczątkiem późniejszych dogmatów[94]. Pierwsze sobory świadomie nie formułowały pojedynczych orzeczeń doktrynalnych, lecz tylko poszerzały wyznanie wiary, tak aby wyrażało prawdziwą wiarę Kościoła[95]. W odróżnieniu od liturgicznych Symboli chrzcielnych te wyznania wiary wyraźnie akcentowały sprzeciw wobec poglądów heretyckich. Były to Symbole redagowane przez biskupów i przeznaczone dla biskupów, które miały im dawać orientację oraz pewność w trudnych sytuacjach atakowania wiary przez heretyków. Synodalne wyznania wiary, oparte przeważnie na lokalnych Symbolach chrzcielnych, otrzymywały teologiczne uściślenia lub definicje odpowiadające aktualnym potrzebom (Ruf., symb. 3). Z formalnego punktu widzenia pierwsze doktrynalne sformułowania były więc antyheretyckimi dodatkami do Symbolu chrzcielnego. W ten sposób rozstrzygnięcia dogmatyczne mogły być wykorzystywane również w liturgii.

Także fałszowanie Symbolu chrzcielnego, który – w zasadzie niepisany – miał pozostawać w głębi serca człowieka, zmuszało biskupów do utrwalania tej wiary również na piśmie i do jej uściślania. Dla Hilarego (syn. 63) redagowanie pisemnej formuły wyznania wiary było oznaką jej kryzysu: „Gdzie zagrożony jest zmysł wiary, tam domagamy się pisma"[96]. Zarówno w Nicei, jak i w Konstantynopolu biskupi, chcąc sformułować swe *Credo*, sięgali po chrzcielne Symbole; dowodzi to faktu, że walka o prawdziwą naukę była zawsze dążeniem do poprawnego rozumienia wiary otrzymanej na chrzcie. W grę nie wchodziła w gruncie rzeczy potrzeba metafizycznych spekulacji; chciano tylko wyjaśnić problem, jak należy poprawnie myśleć o Bogu, któremu człowiek oddał się na chrzcie, składając wyznanie wiary. Jedynie egzystencjalne znaczenie tego problemu może wyjaśnić, dlaczego teologiczne dyskusje trynitarne i chrystologiczne tak zbulwersowały

[94] K.J. Becker, *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Worte in der christlichen Literatur bis 1500* (I część): Greg. 57 (1976) 307–350; G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG 1/5), Freiburg i. Br. 1971, 3–22; U. Wickert, *Dogma I. Historisch*: TRE 9 (1982) 26–34; J. Ranft: *Dogma I* (semantol.): RAC 3 (1957) (1257–1260; E. Fascher, *Dogma II* (merytor.): RAC 4 (1959) 1–24; M. Elze, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*: ZThK 61 (1964) 421–438; W. Schneemelcher, *Theologie und Dogma*: *idem*, *Reden und Aufsätze*, Tübingen 1991, 198–213.

[95] P.Th. Camelot, *Le Magistère et les Symboles*: Div. 5 (1961) 607–622.

[96] Hil., syn. 63: *Nec necessarium habuistis episcopi legere, quod regenerati neophyti tenebatis. Sed necessitas consuetudinem intulit exponi fides et expositis subscribi. Ubi enim sensus conscientiae periclitatur, illic littera postulatur*; Hil., ad Const. 2,4; Cypr., Demetr. 1–2; Basil., Eun. 1,1. Zob. J. Doignon, *Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts. Der Fall des Hilarius von Poitiers*: ThPh 65 (1990) 246–254.

czwarte oraz piąte stulecie, odbijając się głębokim echem także w niższych warstwach społeczeństwa[97].

Obserwowane dopiero w późniejszym okresie historii dogmatów, akcentowanie znaczenia pojedynczego zdania w doktrynalnych sformułowaniach odpowiadało wprawdzie konkretnemu charakterowi wiary chrześcijańskiej, w interpretacji dogmatu domagało się jednak podwójnej integracji: po pierwsze, dogmaty trzeba było rozumieć ogólnie w całym kontekście życia i doktryny Kościoła, po drugie – każdy jeden dogmat należało włączyć w całość dogmatów i z tej perspektywy go interpretować[98]. Przez praktykę nadawania swym doktrynalnym wypowiedziom formy Symboli, które nie tylko że były zakorzenione w tradycji liturgiczno-katechetycznej, lecz także – z racji swej podstawowej struktury trynitarnej i historiozbawczej – każdy pojedynczy dogmat ukazywały w perspektywie *nexus mysteriorum*, Kościół starożytny antycypował zasady współczesnej hermeneutyki dogmatów.

Nawiązywanie do chrzcielnych wyznań wiary przy redagowaniu Symboli doktrynalnych miało tym większy sens, że Symbol chrzcielny uchodził za kompendium reguły wiary, inaczej mówiąc: miał dla wiary znaczenie normatywne. Dlatego Augustyn (symb. cat. 1) mógł mówić katechumenom: „Zapamiętajcie sobie, dzieci, regułę wiary, zwaną Symbolem"[99]. W swych przemówieniach towarzyszących *redditio symboli* często podkreślał, że wyznanie wiary wręczane katechumenom przed chrztem zawiera w skrócie regułę wiary: *symbolum est ergo breviter conplexa regula fidei* (s. Guelf. 1,2)[100]. Biskup Hippony (f. et symb. 1,1; s. 186,2; c. Jul. imp. 4,7) dobrze jednak wiedział, że sam Symbol nie wystarczy do wykluczenia błędów, bo także wszyscy heretycy mogli się nim posługiwać i nadużywać go. Dlatego Symbol chrzcielny musiał być podawany w otoczce obszerniejszej od niego reguły wiary i w jej świetle być interpretowany.

Jeśli więc Symbol chrzcielny trzeba było odróżniać od reguły wiary, to soborowe wyznanie wiary zredagowane przez biskupów na podstawie

---

[97] Gr. Nys., deit. (GNO 10/2, 120 n.); SOcr., h.e. 2,2; Vincent. Ler., comm. 4,4–7. Zob. M.Y. Perrin, *Participation des fidèles aux controverses doctrinales*: Antiquité tardive 9 (2001) 179–199.

[98] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Die Interpretation der Dogmen* (1989): IKaZ 19 (1990) 246–266, 257.

[99] Św. Augustyn, *Mowa o Symbolu dla katechumenów* [w: *Pisma katechetyczne*, tłum. Wł. Budzik, Poznań 1929, s. 77]; A. Rodomonti, *Note al „Sermo de symbolo ad catechumenos" di S. Agostino:* Orph. 16 (1995) 127–139, 128. Już w przedaugustyńskiej tradycji często utożsamiano *regula fidei* z *symbolum*. Zob. Ch. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus I*, Amsterdam ²1965, 142; Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*, 117–120, 348.

[100] Aug., s. 59,1: *ideo prius symbolum didicistis, ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis: brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum.*

chrzcielnego Symbolu stawało się z kolei *regula fidei*[101]. Biskup Phoebadius z Agen (c. Ar. 6,3) ojcom nicejskim wystawił następujące świadectwo:

> Zbadaliście gruntownie Pismo Święte, a następnie starannie ułożyliście doskonałą regułę wiary katolickiej (*perfectam fidei catholicae regulam*); w ten sposób prawowiernym podaliście rękę wspólnej wiary, a błądzącym wskazaliście podstawowy kształt tego, w co trzeba wierzyć (*forma credendi*).

Jeśli Symbole chrzcielne były uważane za syntezę Pisma i za oficjalną postać Tradycji, to w soborowej opcji redagowania własnych orzeczeń dogmatycznych w kształcie wyznań wiary przejawia się dążenie do istotnej wierności Tradycji, jak również pragnienie służenia tradycji chrzcielnej jako norma prawowitej, chrystologicznej i trynitarnej wiary Kościoła. Symbole nicejski i konstantynopolitański nie zabraniały na przyszłość używania przy udzielaniu chrztu dotychczasowych formuł według miejscowego zwyczaju, jednocześnie jednak wyraźnie jest tu widoczny teologiczny wpływ, jaki po roku 325 i 381 wywierały one na liturgiczno-katechetyczne formuły wyznania wiary, w żadnym razie nieuchodzące za niezmienne.

V. Dekrety doktrynalne i anatematyzmy

1. Horos/definitio

Z wyjątkiem II soboru konstantynopolitańskiego, wszystkie sobory powszechne, od efeskiego po II nicejski, podawały swe decyzje w kształcie ὅρος (*definitio*), mającego wyraźną, czytelną strukturę[102]. Punkt wyjścia stanowi zawsze jakaś treść teologiczna, prawda wiary, a także jej aktualne zakwestionowanie. Z Bożej inicjatywy zwoływany przez cesarza sobór potwierdza dotychczasową tradycję, a następnie formułuje swą własną istotną wypowiedź, do której zostaje dodana odpowiednia sankcja. Te soborowe ὅροι zawierały decyzje normatywne dla całego Kościoła. Biskupi zdawali sobie sprawę z formalnej różnicy dzielącej taki dekret doktrynalny od dotychczasowych wyznań wiary: „Podaną przez święty sobór chalcedoński naukę uważamy nie za Symbol wiary, lecz za definicję sformułowaną w celu unicestwienia błędu nestoriańskiego"[103]. Zadecydowano więc, że formu-

[101] Theodot. Ancyr., symb. Nic. 9: τὸν κανόνα τῆς πίστεως οἱ πατέρες ἐξέθεντο; Thdt., ep. 90; 113. Zob. Camelot, *Magistère*, 621; Eichenseer, *Symbolum apostolicum*, 108–124.

[102] J.B. Uphus, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn 2004, 13–37.

[103] CE 36 (ACO 2,5,70).

ły chalcedońskiej nie będzie można używać do katechezy chrzcielnej. Została ona ułożona nie dla ludu, lecz dla biskupów, i przede wszystkim „jako szyld przeciw heretykom"[104]. Dogmatyczna klarowność szła tutaj w parze z utratą wymiaru liturgicznego. W odróżnieniu od Symbolu dekret chalcedoński nie nawiązuje do całej historii zbawienia, lecz skupia się wyłącznie na problemie jedności osoby w dwu naturach. W sformułowaniu: „Święty, wielki i ekumeniczny synod [...] ustalił" (ὥρισε: COD 83)[105] przejawia się świadomość ojców chalcedońskich posiadania władzy dokładnego określania granic społeczności wierzących (ὁρίζομεν: COD 84) i wypełniania ich pozytywnymi deklaracjami (ἐκδιδάσκομεν: COD 86), które były koniecznymi uzupełnieniami ponownie potwierdzonych Symboli: nicejskiego i konstantynopolitańskiego, w gruncie rzeczy miały jednak służyć wyznaniu wiary (ὁμολογεῖν COD 86) w Jezusa Chrystusa[106]. Chalcedon uważa więc siebie za instancję nauczającą prawdziwej wiary: „Wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać..." (COD 86; *Breviarium Fidei* 88)[107].

Wtajemniczenie w wyznanie prawdziwej wiary stanowiło też cel powstałego w 430–500 pseudoatanazjańskiego Symbolu *Quicumque* (DH 75–76), który był prawdopodobnie ułożonym przez biskupów określeniem wiary, służącym pouczaniu duchownych, miał jednak jeszcze wyraźnie rysy hymniczne[108]. Około roku 670 synod w Autun zobowiązał wszystkich duchownych do wyuczenia się na pamięć tego tekstu; w późniejszym czasie został on włączony w poranne niedzielne Oficjum liturgiczne na uroczystość Trójcy Świętej. Jego formuła wprowadzająca brzmiała następująco:

> Ktokolwiek chce być zbawiony, trzeba przede wszystkim, aby zachował wiarę katolicką: jeśli jej ktoś nie zachowa w całości i bez naruszenia, zginie bez wątpienia na wieki. Wiara katolicka zaś polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy i Trójcę w jedności...[109].

Jak pokazują formuły wprowadzająca i końcowa, implikowany w każdym Symbolu moment odłączenia tutaj został wyraźnie wyartykułowany.

---

[104] CE 31 (ACO 2,5,59). Zob. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. Br. ²1978, 285 n.

[105] *Dokumenty soborów powszechnych*, Kraków 2001, s. 215.

[106] Ὁρίζω: wytyczać granice; ὅρος = kamień graniczny. Zob. Prz 22,28 (LXX): „Nie przesuwaj pradawnych kamieni granicznych (ὅρια), które ustalili twoi ojcowie". Zob. Athan, ep. Afr. 1; Basil, Spir. 77; Vinzent. Ler., comm. 21,1.

[107] *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 223.

[108] J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed*, London 1964; R.J.H. Collins, *Athanasianischess Symbol*: TRE 4 (1979) 328–333; R. Hennings, *„Wer selig werden will, muss glauben". Geschichte und Bedeutung des athanasianischen Glaubensbekenntnisses*: U. Link-Wieczorek, W. Weiß (red.), *In dubio pro deo? Anfragen an das Christentum* (Forum Religionsphilosophie 6).

[109] *Breviarium Fidei* 22.

2. *Anatema*

Ów problem doktrynalnych granic był już wcześniej uwzględniany, tam gdzie wyraźnie mówiono o odrzucaniu prawdziwej wiary. Doktrynalne wyznania wiary i dekrety soborowe nie tylko pozytywnie określały wiarę Kościoła, ale nierzadko podawały też w kanonach opinie heretyckie, do których dołączano anatemę, czyli klauzulę potępienia danej nauki[110]. Tak na przykład do Symbolu nicejskiego dołączona jest odpowiednia formuła odrzucająca i wykluczająca: „Tych, którzy mówią: »był kiedyś czas, kiedy Go nie było« (...) powszechny i apostolski Kościół wyłącza (ἀναθεματίζει)" (DH 126, *Breviarium Fidei* 30)[111]. Sprzeciw dwu biskupów, którzy wprawdzie podpisali Symbol nicejski, nie wyrazili jednak zgody na anatematyzmy, gdyż ich zdaniem zniekształcały naukę Ariusza[112], pokazuje już istniejący problem: w jakim stopniu potępione zdania oddają rzeczywiste poglądy ich autorów[113].

Termin „anatema" ma rodowód biblijny i w Nowym Testamencie oznaczał rzucenie przekleństwa (Mt 18,15–18; 1 Kor 5,3–5; 16,22). Na praktykę apostolską (Ga 1,9) „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty! (ἀνάθεμα ἔστω)", po raz pierwszy wyraźnie powołali się w piśmie synodalnym z roku 343 biskupi zebrani w Sardyce, którzy na groźbę apostoła wskazali po to, by ponownie oddzielić od wspólnoty Kościoła katolickiego arian, odmawiających Synowi boskości Ojca (Athan., apol. sec. 47,5). Anatematyzmy, zwane również κεφάλαια/*capitula*, określały więc w sposób negatywny granice wspólnoty wierzących. Ich celem było dokładne zdefiniowanie rzeczywistości chrześcijaństwa. Jak Symbol określał zgromadzenie wiernych, tak anatema ukazywała ich wolność od błędów przeciw wierze. Jeśli wyznanie wiary było wyrazem prawdy wiary, to anatema wskazywała na sprzeczną z nią nieprawdę. W odróżnieniu od

---

[110] Pierwszym tego świadectwem jest kan. 52 synodu w Elwirze około 306/309 (Mansi 2,311): *si qui inventi fuerint libellos famosos in ecclesia ponere, anathematizentur*. Zob. K. Hofmann, *Anathema*: RAC 1 (1950) 427–429; Ch. Michel, *Anathème*: DACL 1/2 (1924) 1926–1940; A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Freiburg i. Br. 1903, 116–141.

[111] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 237–240. Podobną praktykę wcześniej już stosował synod w Antiochii (324/5), *ibidem*, 210.

[112] Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunde 31,2; 27,16. Zob. Ch. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, 241 n.

[113] Zob. np. anatematyzmy Justyniana rzucone na Orygenesa, które zostały ogłoszone w 543 r. na synodzie w Konstantynopolu (DH 403–411), oraz anatematyzmy, które w 553 r. II Sobór w Konstantynopolu (DH 421–438) rzucił na najwybitniejszych teologów szkoły antiocheńskiej („trzy rozdziały").

przekazanej wiary, poświadczonej w *Credo*, anatema wskazywała na zerwanie z Tradycją[114].

Brak anatematyzmów w tekstach soborowych nie zawsze był, rzecz jasna, oznaką szczęśliwego uporania się z błędną doktryną; takie milczenie niekiedy wymownie sygnalizowało zmianę kursu biskupów. Poświadcza to pierwsze zniknięcie anatem antyariańskich z tak zwanego drugiego wyznania wiary z Sirmium w roku 357, czyli z „formuły pokojowej", która nauki kiedyś potępione nagle uznała za politycznie poprawne. Nader liczne i szczegółowe anatematyzmy w kanonach soborów wczesnochrześcijańskich pokazują jednak, że zwykłą prezentację prawdy wiary przedstawiciele Nauczycielskiego Urzędu Kościoła z reguły uważali niegdyś za niewystarczającą, jeśli jednocześnie nie została przeciwstawiona dokładnie określonemu błędowi i nie zawierała jego wyraźnego odrzucenia. Świadomości bezcennej wartości jedynej wiary towarzyszyło gorące pragnienie uchronienia jej od błędów i zachowania w czystości. Autentyczność i tożsamość tej wiary domagała się, żeby zaciemnienie lub utrata istotnych elementów chrześcijańskiego wyznania zostało jako takie napiętnowane. Pluralizm teologicznego myślenia miał swe granice w przekonaniu starożytnego Kościoła, że prawda stała się dostępna w Chrystusie i że wspólnotę wierzących określało konkretne w swej treści wyznanie wiary. O spójności Kościoła nie decydowała czysto pragmatyczna współpraca, możliwa mimo podstawowych różnic w wyznawanej wierze; zapewniało ją dopiero uczestniczenie w tej samej prawdzie. Zachowaniu jej miało dopomagać posługiwanie się anatemami[115]. Fakt, że anatematyzmy mogły się stać nawet elementem liturgii, poświadcza istniejące we wschodnim Kościele święto ortodoksji[116].

---

[114] Hil., syn. 30: „Anatematyzujemy każdą heretycką i przewrotną sektę i podobnie też każdego, kto naucza inaczej niż mówi zbawienna i prawdziwa wiara Pisma. Jeśli ktoś inaczej uczy i co innego głosi niż otrzymaliśmy jako naukę tradycji, niech będzie anathema!". Vincent. Ler., comm. 9,5; 24,12.

[115] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 48–51; J. Ratzinger, *Kommentar „Zur Frage der bleibenden Gültigkeit dogmatischer Formeln, These VIII"*.

[116] Obchodzona w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu uroczystość „Niedzieli ortodoksji" upamiętnia przywrócenie kultu obrazów za panowania cesarzowej Teodory (843). W kanonie Teodora Studyty, który śpiewa się podczas uroczystej procesji, w 9 odzie, str. 6, znajdują się m.in. następujące słowa: „Niech będą przeklęci, o Panie, ci którzy nie czcili obrazu Twego Wcielenia – przede wszystkim Jan, a także Antonios i niegodziwcy Teodor i Teodot i wszyscy inni prześladowcy wiary". Zob. *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Erste bis dritte Fastenwoche.* Przeł. K. Kirchhoff, Leipzig 1935, 151; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis II*, Innsbruck ²187, 104–116.

VI. Problematyka formuł wiary

Soborowe Symbole wiary powstawały przeważnie w ten sposób, że aktualizowano tradycyjne Symbole chrzcielne przez uzupełnianie ich nowymi, w razie potrzeby zapożyczanymi z filozofii, pojęciami, które miały usuwać wszelkie niejednoznaczności w interpretowaniu dawnych formuł, posługujących się terminologią biblijną. Dodatki takie nie zawsze prowadziły do całkowitego wyjaśnienia kontrowersyjnych problemów, niekiedy stawały się okazją do wybuchu nowych kryzysów i konfliktów. Klasycznym przykładem tego jest nicejskie *homousios*, termin, który wywołał reakcję łańcuchową i doprowadził do powstania nowych Symboli, a czwarte stulecie uczynił epoką szlifowania formuł wiary, także jednak zażartych sporów o Symbol.

1. Wprowadzanie terminów filozoficznych

a) Spory o niebiblijny termin *homousios*

Do sięgnięcia po terminy greckiej filozofii zmusiła ojców konieczność[117]. Na krętactwa arian nie sposób było odpowiedzieć posługując się wyłącznie argumentami biblijnymi, ci bowiem albo z pomocą subtelnej dialektyki Pismo interpretowali we własnym sensie (J 8,42; 1 Kor 8,6; 2 Kor 5,18), albo na potwierdzenie swych subordynacjańskich poglądów znajdowali inne teksty Pisma (Prz 8,22 LXX; J 14,28; Dz 2,36)[118]. Wyznanie wiary trzeba było więc sformułować w taki sposób, żeby zapewnić ich jednoznaczność. Wydawało się, że wszelkich niejednoznacznych interpretacji pozwoli uniknąć sformułowanie ὁμοούσιος τῷ πατρί (współistotny Ojcu). Tym decydującym terminem posługiwał się w dyskusjach sam Ariusz. Ponieważ go odrzucał, wydawało się, że bardziej niż którykolwiek inny termin ten pozwoli określić stanowisko przeciwne jego doktrynie[119]. Ambroży (fid. 3,15, 125) dał później taki komentarz: „Ojcowie włączyli to słowo do Symbolu wiary, wiedząc, że przeraża ono przeciwników i chcąc

[117] Aug., trin. 7,9: *quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum?*

[118] Athan., ep. Afr. 5–8; decr. 19–20; ep. Jov.4,2–3; Thdt, h.e. 1,8.

[119] Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunde Nr. 6,3.5; por. fragment Thalia w: Athan., syn. 15,3. Zob. Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 405–412; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 240–252; G.C. Stead, *Homousios*: RAC 16 (1994) 364–433; *idem*, *Divine Substance*, 224 n.; M. Wiles, *Homousios hemin*: JThS N. S. 16 (1965) 454–461.

nim, jakby wydobytym mieczem, uciąć głowę niegodziwej herezji"[120]. Ten odrzucany przez niego termin Ariusz rozumiał niewątpliwie inaczej niż ojcowie soborowi. W liście do Aleksandra (ep. ad Alex 3), biskupa Aleksandrii, bronił swej wiary, kwestionując twierdzenie, że Syn jest „współistotną częścią (μέρος ὁμοούσιος) Ojca, ponieważ bóstwo, zgodnie z jego filozoficznym rozumieniem, jest niematerialne i niecielesne, a twierdzenie przeciwne ma sens manichejski. Dlatego termin użyty przez ojców w celu odcięcia się od jego poglądów znaczy tylko tyle, że Syn w przyjmowanym przez arian dychotomicznym podziale całej rzeczywistości nie należy do obszaru stworzeń, lecz znajduje się na bytowym stopniu transcendentnego Boga[121]. Dalsze pozytywne wyjaśnienie tego terminu miały przynieść dopiero dziesięciolecia po soborze nicejskim. Sam sobór utworzył formułę, nie dał jednak żadnej odpowiedzi na pytanie, które się z niej zrodziło: jak byt Boży, w którym istnieje takie synostwo, należy rozumieć w kategoriach filozoficznych.

Termin ten już w przeszłości miał pewne obciążenia i daleki był od jednoznaczności. Podejrzanym czynił go sam fakt, że jako pierwsi posługiwali się nim gnostycy, według których oznaczał on przynależność do tego samego stopnia bytu (duch, psychika lub materia). Poza tym był on ambiwalentny, bo z jednej strony szkoła antiocheńska – przynajmniej według późniejszego przekonania – potępiła go na synodzie w Antiochii w roku 268 w wystąpieniu przeciwko Pawłowi z Samosaty[122], ponieważ, jak się wydawało, pociągał za sobą zakwestionowanie autonomicznej hipostazy Boskiego Logosu i redukował Go do mocy (*dynamis*) Ojca. Z drugiej strony, w połowie III wieku biskup Rzymu – Dionizy – termin ten uważał za tradycyjny już wyraz ortodoksji, ponieważ biskup Aleksandrii, też Dionizy (elench. 4; Athan., Dion. 18,2) – oskarżony w Rzymie przez swych libijskich kolegów biskupów z powodu unikania tego terminu na oznaczanie relacji między Ojcem i Synem – bronił się przed biskupem rzymskim, wyjaśniając, że wcześniej wprawdzie nie używał *homousios* jako słowa niepoświadczonego w Piśmie, w rzeczywistości jednak nie głosił żadnego innego poglądu. Niewykluczone, że terminem tym jako formułą kompromisową posługiwał się już rzymski biskup Kalikst na początku III wieku, za jego pomocą zaznaczając wybraną przez siebie drogę pośrednią między modalizmem (Sabeliusza) i diteizmem (Hipolita). Jeśli jego przeciwnik Hipolit (haer. 9.12,15.19) zarzucił mu z kolei tendencję do herezji sabe-

[120] Św. Ambroży, *O wierze*, tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970, s. 112. Hil., syn. 83: *tum pie susceptum est, quia impie negabatur (sc. homoousion)*; c. Const. 16; Athan., syn. 45.

[121] Eus., ep. Caes. 12–13 (Opitz, *Athanasius Werke* 3.2. Urkunde Nr. 22); Athan., syn. 45,7–8.

[122] H.C. Brennecke, *Zum Prozess gegen Paul von Samosata. Die Frage der Verurteilung des „Homousios"*: ZNW 75 (1984) 270–290.

liańskiej, można by tu widzieć pośrednie źródło powtarzających się później zarzutów przeciw temu terminowi[123].

Mimo tej konfliktującej niejednoznaczności – dzięki wyjaśnieniom i potwierdzeniu w Tradycji przez używających go „uczonych, słynnych biskupów i pisarzy" z przeszłości[124] – termin *homousios* został włączony do *Credo* nicejskiego jako najlepsza możliwa antyteza nauki Ariusza, który wyraźnie odmawiał używania go. Zarzut braku tego terminu w Piśmie był powtarzany również później[125]. Hilary (syn. 91) twierdził z naciskiem, że poznał Symbol nicejski dopiero w przeddzień swego wygnania, w rzeczywistości jednak przed tym już wierzył w *homousios*, ponieważ dzięki biblijnemu orędziu od dawna już był mu bliski (*mihi omousii... intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt*). Atanazy, który po początkowej postawie rezerwy stopniowo stał się głównym obrońcą tej teminologii, twierdząc, że nie mówi ona więcej niż Pismo (syn. 45,7); ep. Afr. 6) i jest z nim zgodna (τὴν ἐκ τῶν γραφῶν διάνοιαν ἔχουσι: decr. 21,2) i że w gruncie rzeczy jego funkcją jest strzeżenie Pisma przez wyrażenie jego myśli językiem niebiblijnym. Rozróżnianie między wyraźną „literą" a implikowanym przez nią „duchem" Pisma służyło innym teologom jako usprawiedliwienie tego inkryminowanego terminu. „Nawet jeśli on (*homousios*) nie jest napisany dokładnie w tej formie, to myśl, którą wyraża, znajduje się w Piśmie Świętym" (Theod. Mops., cat. hom. 4,13; por. 6,7; 9,1)[126].

Termin ten służył wyjaśnianiu wypowiedzi Pisma o Synu. W przeciwieństwie do Ariusza, który Chrystusa uważał za Boga tylko w sensie przenośnym, bo innego znaczenia, jego zdaniem, nie dało się pogodzić ze ściśle filozoficznie rozumianym monoteizmem[127], ojcowie nicejscy byli przekonani, że wypowiedzi o „Synu Bożym" nie należą do kategorii po-

[123] W.A. Bienert, *Das Vornicaenische homousios als Ausdruck der Rechtsgläubigkeit*: ZKG 90 (1970) 5–29); *idem, I Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (PTS 21), Berlin – New York 1978, 200–221.

[124] Eus., ep. Caes. 9.13 (*Opitz, Athanasius Werke* 3.2. Urkunde Nr. 22).

[125] Hil., c. Const. 16; syn. 11 (druga formuła syrmijska z 357 r.); 81 (list syrmijski z 358 r.); czwarta formuła syrmijska (359 r.); Athan., syn. 36; Ephr, hdf. 52,14; 64,11; Vigil Thaps., c. Arian. 1,17.19; Eus. Emes., serm. 2,16: *Cur lis? quia scripturis contenti non sumus, sed ex corde non miscenda miscemus* (...) *in ea quae scripta sunt, attendite et ablata est lis. ... Noli scribere, sed lege, non tua, sed evangelistarum. Etiamsi recte dicas, tamen, quia tua sunt, das occasionem ad litem.*

[126] Aug., ep. 238,4–55; 25; Vigil. Thaps., c. Arian. 1,20; 1,20; I. Dam., imag. 3,11. W sprawie posługiwania się prawniczą metodą dowodzenia (*ratiocinatio legalis*) przez Mar. Vict., adv. Ar. 2,7 zob. or. P. Hadot, *De lectis non lecta conponere. Raisonnement théologique et raisonnement juridique*: StPatr 1 (1957) 209–220; A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus* (MThS II,41), München 1972, 270–273.

[127] Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 356–385; R. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums* (EichHR 16), München 1979, 10–15; Boularand, *Hérésie d'Arius* I, 101–124.

wszechnych metafor religijnych, lecz powinny być brane i rozumiane w ich najgłębszym znaczeniu. Obrazowe słowo „Syn" trzeba więc było przełożyć na adekwatny termin, który biblijnego świadectwa o Jezusie Chrystusie nie redukował do jakiegoś popularnego, łatwo zrozumiałego znaczenia, lecz umożliwiał jego pojmowanie w najpełniejszej jednoznaczności, bez spłycania i zacieśniania treści. Formuła „współistotny Ojcu" była przekładem biblijnego obrazowego słowa „Syn Boży" na termin filozoficzny. Jednoznaczne określenie sensu niektórych, kontrowersyjnie interpretowanych, miejsc Pisma za pomocą terminu niebiblijnego wydawało się wtedy jedynym możliwym rozwiązaniem – tym bardziej że sprawdzająca się zwykle zasada wyjaśniania Pisma za pomocą Pisma w tej sytuacji zawiodła. Także jednak żywa Tradycja wiary, która w innych wypadkach umożliwiała ortodoksyjne wyjaśnianie pewnych tekstów Pisma, tutaj – wobec zarzutów stawianych przez arian – nie gwarantowała koniecznej w tym wypadku semantycznej dokładności.

Ariusz próbował wpisać chrześcijaństwo w wiarygodne struktury panującego wówczas średniego platonizmu i obraz Boga mierzyć miarą oświeconego rozumu, który dla Logosu znajdował miejsce jedynie pośród boskich monad. Ojcowie nicejscy również posłużyli się filozofią, obrali jednak przeciwny kierunek: chcieli z jej pomocą jasno ukazać specyficzny, wyróżniający element chrześcijaństwa i jednoznacznie go sformułować[128]. Odwołanie się do filozofii miało chronić słowo Objawienia przed atakami z jej strony. Dla Atanazego (syn. 45) *homousios* było „bastionem chroniącym przed interpretacją niezgodną z wiarą"[129]. Posłużenie się terminami filozoficznymi nie równało się ani odejściu od Tradycji, ani niewierności Pismu; nie było też stawianiem filozofii obok Biblii. Służyło zabezpieczeniu słowa Objawienia przed jego poetycko-alegorycznym spłycaniem i interpretacją symboliczno-mitologiczną. Zastosowana w Nicei grecka filozofia ontologiczna paradoksalnie nie była hellenizacją lecz dehellenizacją (Enthellenisierung) chrześcijaństwa. Sobór nicejski odciął się od pochopnego przejmowania myślowych schematów późnego antyku i od bezkrytycznego odniesienia greckiego obrazu Boga i świata do interpretacji chrześcijańskiego orędzia; nie poddał się pokusie, której zbyt łatwo uległa *ratio naturaliter ariana*[130]. Celem sformułowań Symbolu wiary była

[128] J. Ratzinger, *Das Credo von Nikaia und Konstantinopel. Geschichte, Struktur und Gestalt*: *idem*, *Theologische Prinzipienlehre*, München ²2005, 116–127, 119.

[129] Athan., syn. 45: ἐπιτείχισμα κατὰ πάσης ἀσεβοῦς ἐπινοίας; decr. 20: τὸ ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τὸ ὁμοούσιον ἀναιρετικὰ τῶν τῆς ἀσεβείας λογαρίων.

[130] F. Ricken, *Das homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*: B. Welte (red.), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (QD 51), Freiburg i. Br. 1970, 74–99; A. Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altchristlichen Christusbild*, Freiburg i. Br. 1997, 91–111; Hübner, *Gott der Kirchenväter*, 15 n.

tylko obrona boskości Syna przed nazbyt upraszczającymi interpretacjami; ojcowie nie zamierzali zagłębiać się w teologiczne wyjaśnianie konsekwencji przyjęcia *homousios*. *Credo* stanowiło wyznanie tajemnicy i jej zabezpieczenie, nie zawierało jednak żadnego wyjaśnienia. Spekulatywne analizowanie sposobu logicznego połączenia jedności i odrębności w Bogu pozostawiono teologom. Sobór nicejski nie oznaczał więc zakończenia dyskusji, lecz był nowym do niej wyzwaniem.

Na tych dyskusjach wywarły swoje piętno i utrudniły recepcję tego soboru na Wschodzie przede wszystkim nie tylko ogólna postawa rezerwy wobec terminologii obcej Biblii, lecz także zastrzeżenia wobec samego terminu *homousios*. Dopóki nie wyjaśniono wystarczająco tego antyariańskiego przede wszystkim terminu, także w jego łacińskim przekładzie na *unius substantiae* (Hil., syn. 67–69), i (jak to było u Marcelego z Ancyry, „Sabeliusza IV wieku") z powołaniem się na zamienne używanie słów *ousia* oraz *hypostasis* w formule anatemy, można było go interpretować jako „jedna istota", zamiast „równy w istocie" – dopóty groziło niebezpieczeństwo, że termin ten mógł oznaczać zakwestionowanie dominującej w Kościele wschodnim doktryny o trzech boskich hipostazach i rozumienie Syna w sensie modalistycznym, czyli tylko jako sposobu objawienia się jednego Boga. W następnych dziesięcioleciach brak jednomyślności w sprawie terminów używanych w Nicei przyczynił się nie tylko do ich teologicznego opracowania i sprecyzowania[131], lecz także do głębokiej refleksji nad znaczeniem i wiążącym charakterem owych terminów[132].

b) Dopuszczalność odmiennych sformułowań tej samej wiary

Jak ortodoksji nie gwarantowało ograniczenie się wyłącznie do biblijnych sformułowań – bo heretycy „ustami swymi wypowiadają słowa Boga, gdy tymczasem ich wewnętrzne myśli są przewrotne" (Athan., ep. fest. 2,6)[133], tak też nie można było należycie ocenić posługiwania się terminami niebiblijnymi niezależnie od ich poprawnego znaczenia. Według ojców ortodoksja nie polegała na stosowaniu tych czy innych terminów; istotne znaczenie miała dla nich tylko wiara w to, co one miały wyrażać. Hilary ostrzegał przed niebezpieczeństwami wynikającymi z posługiwania się teologicznymi terminami jak krótkimi hasłami (np. *homousios/una*

[131] H. Markschies, *Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie": idem, Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196–237; *idem, Was ist lateinischer „Neunizäanismus"?: ibidem* 238–264; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEAug 11), Roma 1975, 251–312, 353–377.312, 353–377.

[132] Hanson, *Dogma and Formula in the Fathers*, 169–184.

[133] Athan., Ar., 1,8; ep. Aeg. Lib. 1–3; 8; 18; v. Anton. 25–26.

substantia), ponieważ można je było opacznie rozumieć[134]. Ze względu na niezmierzoność Boga, takie krótkie formuły domagały się wielu dalszych objaśnień. Formuła nicejska nie była dla niego ani czymś najpierwszym, ani najważniejszym – „tak jakby bez niej nie mogło być żadnej prawdziwej wiary" (*tamquam sine hoc vera fides nulla sit*: syn. 69). Odrzucenie terminologii nicejskiej było wprawdzie wykluczone, jednak „można ją zarówno pobożnie wypowiadać, jak i pobożnie przemilczać" (syn. 71). Nieodzowny warunek takiego przemilczania stanowiło jednak dla Hilarego przyjmowanie samej treści nicejskiego wyznania[135].

Nawet Atanazy (ep. Afr. 9; decr. 21) w pierwszych dwudziestu latach po soborze wcale nie nalegał na stosowanie terminu *homousios*. Jeśli komuś nastręcza on problemy, a chce uchodzić za nicejczyka, może poprzestać na odrzucaniu tego, o czym wyraźnie mówi anatema potępiająca poglądy Ariusza. Wystarczy odrzucać twierdzenie, że Syn Boży jest stworzeniem i wyznawać, że Syn jest w swej naturze Synem Bożym, a wtedy bez naruszania substancji wiary można pominąć terminologię: „tej samej istoty z Ojcem" czy „z istoty Ojca"[136]. Atanazy był jednak przekonany, iż ten, kto akceptuje treść wiary (διάνοια), nie powinien mieć żadnych trudności z nicejską terminologią (ῥήματα). Atanazy (ep. Afr. 5) twierdził też, że arian, „którzy z problemem języka naprzykrzali się jak rojące się naokoło gryzące komary", też niespecjalnie interesowały problemy terminologiczne. Stanowiły one dla nich jedynie pretekst do przeciwstawienia się potępieniu ich doktryn sformułowanych za pomocą tych spornych terminów (Athan., decr. 1). W prezentowaniu własnych poglądów oni też posługiwali się terminami niebiblijnymi[137]. W gruncie rzeczy dla Atanazego (decr. 21) decydujące znaczenie miała nie sama formuła w jej werbalnym brzmieniu (ῥῆμα), lecz jej sens (διάνοια)[138]. Także różniące się od siebie sformułowania nie muszą być *a priori* sprzeczne z sobą, ponieważ „w takich wypadkach samo słowo nie ma istotnego znaczenia, dopóki nie zachodzi różnica w treści" (c. Ar. 2,3). W ten sposób problem pozornej sprzeczności pomiędzy antiocheńską negacją (rok 268) a nicejską akceptacją *homousios* można było uważać za nieistniejący, jeśli tylko się zwróciło uwagę na sens (διάνοια) tych doktry-

[134] Hil., syn. 77: *...vitiis, quae ex verborum vel brevitate subdola vel periculosa nuditate accidere possint*; syn. 62, 69. Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 202 n.

[135] M. Durst, *Nizäa als „autoritative Tradition" bei Hilarius von Poitiers*: G. Schöllgen, C. Scholten (red.), *Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann* (JAC.E 23), Münster 1996, 406–420.

[136] Athan., tom. 3; podobnie w odniesieniu do pneumatologii: ep. Serap. 1,17.

[137] Athan., syn. 36,4–6; decr. 18; Hil., syn. 81: *si enim „omousion" propter novitatem verbi repudiandum sit, vereor ne et „omoeusion" periclitetur, quia nusquam scriptum repperiatur*; c. Const. 16; Vigil. Thaps., c. Arian. 1,22.

[138] G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius* (GrTS 1), Graz ²1981, 262–281.

nalnych wypowiedzi (syn. 45). W przekonaniu aleksandryjskiego biskupa autentyczna Tradycja wiary polegała nie na kurczowym trzymaniu się ustalonych terminów, lecz na zachowaniu ich sensu. Gwarancją wierności odziedziczonej prawdzie była nie ta sama formuła, lecz ten sam sens.

Dlatego Atanazy (syn. 41) nie uważał za uzasadnione wykluczania ze społeczności Kościoła tych, którzy wprawdzie nie chcieli przyjąć *homousios*, akceptowali jednak wszystkie pozostałe orzeczenia soboru nicejskiego. Różnili się oni tylko co do jednego określenia, a poza tym mieli takie samo rozumienie swej wiary (διάνοια). Jednocześnie Atanazy (syn. 52) nie widział powodu, „żeby rezygnować z terminu wyrażającego daną rzecz, wtedy gdy tę rzecz się przyjmuje". Dopiero kiedy w połowie IV wieku zaczęto otwarcie zwalczać *homousios* z wyraźną intencją usunięcia tego terminu z doktrynalnej Tradycji Kościoła, Atanazy stał się jego zagorzałym obrońcą i uczynił z niego rdzeń ortodoksji.

Zasadnicze podporządkowanie się decyzjom soboru nicejskiego u Atanazego łączyło się więc z gotowością – przede wszystkim w problematyce terminologicznej – wychodzenia naprzeciw tym, którzy woleli wyrażać tę samą wiarę w innych formułach. Wyraźnie okazało się to na zwołanym przez niego pokojowym synodzie w Aleksandrii w roku 362, gdzie do pojednania zdecydowanych nicejczyków z homoiuzjanami doszło dzięki temu, że zrezygnowano z utrzymywania jednego wiążącego wszystkich wyznania trynitarnego[139]. Za dopuszczalne uznano zarówno formułę „trzy hipostazy", jak i formułę „jedna hispostaza, czyli *ousia*" (Athan., tom. 5). Kto – jak homouzjanie – przyjmuje tylko jedną hipostazę, nie musi być sabelianinem; a kto – jak homoiuzjanie – mówi o trzech hipostazach, nie musi być tryteistą. Koncesja ta była możliwa dlatego tylko, że zainteresowani biskupi obszernie wyjaśnili swą terminologię i dowiedli swej zgody z wiarą nicejską (Athan., tom. 3–6). Atanazy (tom. 4) wyjaśnił, że nie należy prowadzić sporów z powodu różnych terminów, jeśli się je właściwie interpretuje (ὀρθῶς ἑρμηνεύειν) i gdy mamy takie samo rozumienie wiary (τῷ φρονήματι τῆς εὐσεβείας συμφωνεῖν). W czasach, kiedy episkopat dzieliły nawet różnice terminologiczne, Atanazemu udało się przekonać, że odmienne terminy trynitarnego *Credo* mogą wskazywać na tę samą treść wiary. Przy zachowaniu jedności wiary możliwa był odmienna terminologia.

W mowie pochwalnej wygłoszonej na cześć Atanazego (zob. syn. 41) Grzegorz z Nazjanzu (or. 21,35) z uznaniem wyraził się o tym jego postępowaniu:

[139] M. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasius v. Alexandrien:* ZNW 66 (1975) 194–222; A. de Halleux, *„Hypostase" et „personne" dans la formulation du dogme trinitaire: idem, Patrologie et Écuménisme* (BEThL 93), Leuven 1990, 113–214, 150–152.

> Zbadał dokładnie sens ich słów, a skoro doszedł do wniosku, że (obie strony) myślą o jednym i niczym się nie różnią w nauce, pozostawił każdego przy jego wyrazach, a połączył ich w samej treści nauki[140].

Przekonanie, że „zbawienie leży nie tyle w słowach (ῥήματα), ile w samej istocie rzeczy (πράγματα)", żywił również Bazyli z Cezarei (Gr. Naz., or. 43,68)[141]. W dyskusjach z duchoburcami jako biskup uniknął grożącej mu depozycji tylko dzięki temu, że podsłuchiwany na każdym kroku przez szpiegów, wystrzegał się bezpośredniego mówienia o boskości Ducha Świętego. Uważał jednak, jak stwierdził Grzegorz z Nazjanzu (or. 43,68) w mowie pogrzebowej po śmierci swego przyjaciela, że nie wyrządzi się szkody prawdzie, „gdy w innym brzmieniu będzie się nauczało tego samego"[142]. Bazyli wiedział oczywiście, że w następstwie nieścisłej terminologii zakwestionowaniu mogła ulec także sama wiara. Gdy prefekt proariańskiego cesarza Walensa upominał go, żeby brał pod uwagę aktualną sytuację i z powodu przesadnej ścisłości dogmatycznej nie poświęcał tak wielu Kościołów (δι'ὀλίγην δογμάτων ἀκρίβειαν), biskup Cezarei odparł: „Kto nakarmiony został boskimi Pismami, ten nie może poświęcić ani jednej zgłoski z boskiej nauki" (Thdt., h.e. 4,19,3.5).

W podobny sposób Grzegorz z Nazjanzu (or. 42,16) w swej pożegnalnej mowie zaklinał ojców soboru w Konstantynopolu (381), żeby się nie spierali z sobą z powodu terminów *prosopon* i *hypostasis*, bo wprawdzie różnią się one materialnie od siebie, jednak mają tę samą treść. Swoją misję budowniczego pokoju widział w „prowadzeniu od litery do sensu (νοῦς)" i w przypominaniu podzielonym obozom, że „nasza pobożność polega nie na słowach, lecz na rzeczywistości"[143]. W odniesieniu do obydwu tych terminów podkreślał z naciskiem w innej mowie: „Nie będziemy się spierali o nazwy, skoro zgłoski prowadzą do tego samego znaczenia"[144].

Jeszcze w połowie VII wieku ten sam pogląd wyraził Maksym Wyznawca. Z uznaniem stwierdzał, „że mówiący o Bogu ojcowie często szli na ustępstwa w terminologii, nigdy jednak nie czynili tego w odniesieniu do znaczenia słów, ponieważ tajemnica naszego zbawienia zawiera się nie w zgłoskach, lecz w ich znaczeniu i w samej rzeczywistości. Pierwsze bo-

---

[140] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbior., Warszawa 1967, s. 242.

[141] *Ibidem*, s. 516.

[142] *Ibidem*. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* AAWG.PH III/39, Göttingen 1956, 23–28.

[143] Gr. Naz., ep. 58,11: „prawda znajduje się nie w słowach lecz w myślach". Zob. J. Plagnieux, *Saint Grégorien de Nazianze théologien*, Paris 1952, 63 n.; Halleux, *„Hypostase" et „personne"*, 186–196. Zob. Gr. Nyss., Eun. 2,137; Vigil. Thaps., c. Eutych. 4,1; c. Arian. 1,21; inaczej Hier., ep. 15,4: *Non bonae suspicionis est cum in eodem sensu verba dissentiunt.*

[144] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 430.

wiem czynili w trosce o zachowanie pokoju, drugie zaś dla utwierdzenia dusz w prawdzie"[145].

Zgoda na rozbieżności w terminologii była, rzecz jasna, możliwa tam tylko, gdzie dane sformułowania nie stały się jeszcze przedmiotem oficjalnego orzeczenia Kościoła i gdzie nie było zagrożenia wiary. Grzegorz z Nazjanzu (or. 25,8) absolutnie nie sprzeciwiał się tworzeniu precyzyjnych definicji doktrynalnych wtedy, gdy – jak w przypadku arianizmu – tylko w ten sposób można było zapobiec herezji. Tak więc z uznaniem pisze, że sobór w Nicei „przez definicje i określenia ustalił prawowierną naukę o Bogu"[146].

Odmienna tendencja pojawiła się dopiero w V wieku. Wzrost zainteresowania formułami jako takimi i dokładnym definiowaniem zagadnień teologicznych charakteryzował zwłaszcza teologię Wschodu. Starannie ułożona, precyzyjna formuła wiary soboru chalcedońskiego (DH 302) centrum wyznania chrystologicznego wyrażała w pozytywnych sformułowaniach (jedna osoba w dwu naturach), z dodatkiem określeń negatywnych, skierowanych przeciw konkretnym błędom („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania"[147]), i wyznaczała dokładnie współrzędne, poza które nie mogła już wyjść żadna chrystologia. Właśnie przez swą dialektyczną postać formuła Chalcedonu była wyrazem rezygnacji z powierzchownego, łatwego do przyjęcia wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa, której paradoksalny i niewyrażalny charakter zostaje zachowany, a nawet po raz pierwszy przez tę formułę z całą jasnością doprowadzony do świadomości. Zapobiegnięto racjonalnej redukcji tajemnicy Wcielenia, której chciały dokonać potępione w Efezie i Chalcedonie herezje; dogmat wyraża i chroni tajemnicę, mimo że jej samej nie przenika[148].

Jak dowodzi tego zredagowany w piątym wieku Symbol pseudoatanazjański *Quicumque* (DH 75–76), precyzyjne formuły wyznania wiary powstawały jednak również na Zachodzie. Cechuje go duża liczba podanych w nim dogmatów, terminologiczna precyzja i jasność rytmicznych zdań; wyraża on trynitarny i chrystologiczny dogmat w zwartych wypowiedziach, odznaczających się teologiczną subtelnością i wyrazistością.

W odróżnieniu od tego Symbolu, który w swej formule wprowadzającej (*Quicumque vult salvus esse*) oraz zwrocie końcowym wieczne zbawie-

[145] Max. Conf., ep. 19 (PG 91, 273C). Zob. G. Bausenhart, *„In allem uns gleich außer der Sünde". Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie* (TSTP 5), Mainz 1992, 188 n.

[146] J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s. 350. Gr. Naz., or. 25,8: (εἴσω περιγραπτῶν ὅρων τε καὶ ῥημάτων τὴν θεολογίαν στήσαντες).

[147] *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 223.

[148] A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*: *idem*, *Patrologie*, 445–480; I. Ortiz de Urbona, *Das Glaubenssymbol von Chalcedon – sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon* I, Würzburg ²1962, 389–418, 410–412; Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 765–775.

nie bezwarunkowo uzależnia od wiernego i stałego wyznawania dokładnie określonej wiary, wielcy teologowie czwartego stulecia walczyli nie tyle o określone formuły, ile o samą obowiązującą naukę, której tożsamość mogą wyrażać także odmienne sformułowania. Ta semantyczna elastyczność bynajmniej nie oznaczała skłaniania się ku relatywizmowi prawd wiary, które rzekomo służyło sprawie domniemanego pokoju w Kościele. „Nie nawołuję do pokoju z uszczerbkiem dla prawowitej nauki, nie idę na ustępstwa, by sobie uzyskać opinię łagodności" – twierdził Grzegorz z Nazjanzu (or. 42,13)[149] w swej mowie pożegnalnej, tym samym odżegnując się od ponętnej fałszywej drogi teologicznych kompromisów, na którą w epoce ponicejskiej wielokrotnie wchodziła znaczna część episkopatu.

2. *Kontrasty kompromisowych formuł po soborze nicejskim*

Konsekwencją niewątpliwie przeładowanego teologią Symbolu nicejskiego i jego niedopracowanych na początku formuł były liczne późniejsze synody oraz ich własne symbole, niekiedy ortodoksyjne, niekiedy ambiwalentne, a czasem heretyckie. W rzeczywistości istniało „tyle wyznań wiary, ile sobie życzono" (Hil., ad Const. 4).

W czterech Symbolach wiary, które powstały na synodach kościelnych w Antiochii (341), nie było słowa *homousios*, jednak w ówczesnej sytuacji nie można było tego uważać za świadomą niewierność wobec Nicei, ponieważ brano pod uwagę ich zasadniczą intencję, którą było odrzucenie arianizmu[150]. Trzeci z kolei synod w Sirmium (357) wyraźnie zabronił używania terminów *homousios* i *homoiusios*, uzasadniając to tym,

> „że nie ma ich w Piśmie Świętym i że przedmiot ten przekracza pojęcia człowieka i nikt nie może wyjaśnić zrodzenia Syna, o którym napisano: „Któż zdoła opowiedzieć Jego narodzenie?" (Iz 53,8)[151].

Hilary (syn. 10) napiętnował ten dokument jako „bluźnierstwo", ponieważ stanowisko agnostyczne wobec zrodzenia Syna otwierało szeroko podwoje poglądom heretyckim. To przyjmowane zwłaszcza przez biskupów zachodnich tak zwane drugie wyznanie syrmijskie było edyktem tolerancyjnym dla arianizmu, gdy tymczasem tolerancja ta odrzucała *fides Nicaena*, a nawet odmawiała jej ortodoksyjnego charakteru.

Niedługo potem – zarówno w czwartym Symbolu syrmijskim, jak też w Symbolu konstantynopolitańskim (360) – jednomyślnie niemal zo-

[149] Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 385.
[150] Athan., syn. 22,3–7; 23,1–10; 24,1–5. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 260–272.
[151] Hil., syn. 11; Athan., syn. 28. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 282–284.

stał odrzucony używany w Nicei termin „istota" (οὐσία). „Nazwę *ousia* wprowadzili ojcowie gwoli uproszczenia. Niezrozumiana przez pospólstwo przynosi zgorszenie, gdyż nawet i tekst Pisma jej nie zawiera"[152]. Potwierdzone przez obydwa synody wyznanie wiary we wszystko, czego uczy Pismo, było równie stanowcze, jak rozpowszechnione, ponieważ – jako jedyny prawowicie głoszony pogląd, „że Syn podobny (ὅμοιον) jest pod każdym względem do Ojca, jak mówią i uczą Pisma Święte"[153] (Athan., syn. 30,9) – mogło służyć jako uzasadnienie najbardziej sprzecznych poglądów. Dokładnie to – powszechne pojednanie wszystkich ugrupowań teologicznych – było oczywiście celem, do którego dążył cesarz Konstancjusz i chciał go osiągnąć przez wywieranie presji na biskupów. Grzegorz z Nazjanzu (or. 21,22) tę „kompromisową formułę" (τῶν γεγραμμένων μεσότης) przyrównywał do przysłowiowego buta, który pasuje do obu nóg.

Orzeczenia tych synodów – mniej co do wyznania przekazanej wiary niż w ustaleniu nowej terminologii – zakończyły ten obfitujący w nowe wyznania wiary okres historii Kościoła. Wcześniejsze, przeciwstawiające się formule *homoios* wyznania wiary zostały zdecydowanie odrzucone, a na przyszłość zakazano tworzenia nowych wyznań. Tym samym Symbol nicejski został formalnie pozbawiony mocy obowiązującej. Hieronim (c. Lucif. 19) skomentował faktyczne zwycięstwo homoiuzjan w następujących, często przytaczanych słowach: „Świat cały wydał jęk zgrozy, stwierdzając ze zdumieniem, że jest ariański" (*ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*)[154]. Inny świadek tej epoki – Hilary z Poitiers – (ad Const. 2,6) uskarżał się, że „pod pięknym hasłem pokoju, idąc krętymi drogami, połączono się z niewiarą". W piśmie do cesarza Konstancjusza II (ad Const. 2,5), który wszelkimi środkami chciał zmusić do odejścia od soboru nicejskiego, nakreślił dokładny portret turbulencji owej epoki:

> Od soboru nicejskiego nie robimy nic, tylko układamy wyznania wiary. Wykłócamy się o słowa, rozprawiamy o nowościach, rozważamy niejednoznaczne sformułowania, skarżymy się na sprawców tego wszystkiego, spieramy się o motywy kłótni, pojawiają się problemy uzgodnień, bywa że jeden drugiego uważa za potępionego, a w tym wszystkim nikt już chyba nie należy do Chrystusa (zob. 1 Kor 1,12). Dzieje się tak, gdyż jesteśmy chwiejni, ulegamy

[152] *Synody i kolekcje praw*, s. 226*; Athan., syn. 8,7; 30,8. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 285–293.

[153] *Ibidem*.

[154] Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 292; „Arianizm (...) jest tu w rzeczywistości określeniem mylącym, ponieważ Symbol nie broni żadnego z artykułów dawnej herezji i wyraźnie potępia anomejczyków. Z powodu jego celowej niejasności mogli go recytować chrześcijanie o różnych poglądach".

> podmuchom niepewnych nauk (Ef 4,14), siejemy zamieszanie, uczymy lub popadamy w błędy, gdy inni nas pouczają. Tak właśnie było z Symbolami poprzedniego roku: Ileż tam było zmian! W pierwszym zadecydowano, że nie należy mówić *homousios*; drugi ponownie opowiada się za *homousios* i głosi je; trzeci usprawiedliwia się i po zastanowieniu dodaje termin *ousia*, który z całą prostotą przyjęli ojcowie; czwarty wreszcie już bez usprawiedliwiania się odrzuca go... Każdego roku, a nawet co miesiąc ogłaszamy nowe wyznania wiary w Boga, w których wyrażamy żal z powodu poprzednich, bronimy tych, którzy wyrażają żal; tych, których broniliśmy, okładamy anatemą i potępiamy w naszych orzeczeniach symbole innych, albo w symbolach innych nasze własne, i tak, kąsając się wzajemnie, już siebie pożarliśmy (zob. Ga 5,15).

Opis ten nie był bynajmniej subiektywnym wrażeniem jednego człowieka. W roku 375 Bazyli z Cezarei (Spir. 76–79) jeszcze dosadniej przyrównywał ówczesną sytuację w Kościele do nocnej bitwy morskiej, kiedy nie można już rozróżnić, którzy są przyjaciółmi, a którzy wrogami, gdy dezerterzy okazują się pomocnikami, a w zamieszaniu trudno rozpoznać znaki i jedni mordują drugich. W tym samym czasie, w spokojniejszym tonie, ale tak samo otwarcie, biskup Zenon z Werony (tract. 2,3,3,7) uskarżał się na „nadmiar traktatów o wierze i symboli, które w ostatnim czasie tworzono jedynie z zamiłowania do kłótni". Patrząc na niekończące się mnożenie nowych formuł, skarżył się na brak jednoznacznych kryteriów, które pozwoliłyby przeciwstawić im jedno uzasadnione rozstrzygnięcie[155].

Porażką musiała się jednak zakończyć próba zachowania jedności wiary przez odkładanie na bok kluczowych zagadnień teologicznych, unikanie precyzyjnych sformułowań i uciekanie w biblicyzm („podobny zgodnie z Pismem"), czyli podnoszenie Pisma do rangi jedynej instancji dysponującej argumentami. Zgodnie z zasadą *trial-and-error*, przyjmowane kolejno formuły kompromisowe okazały się nieadekwatne. Tak pobożne z pozoru rozwiązanie opierania wiary w Chrystusa wyłącznie na Piśmie, cały trud dociekania jego rzeczywistego znaczenia pozostawiało poszczególnym wierzącym i wydawało Biblię na łup skłóconych z sobą orientacji teologicznych. Zawiodło oczekiwanie, że – jeśli tylko wszyscy będą słuchać słowa Bożego – przyznają wtedy, że w głębi serca stanowią jedność. Gdy Kościół wyrzekł się swej kompetencji w rozstrzyganiu problemów dogmatycznych, rozwiązywanie ich przeszło w ręce polityków, którzy zajmowali zwykle postawę pragmatyczną. Następstwa tego opisał Hilary (ad Const. 4):

> Pojawiła się wtedy wiara, która nie kieruje się ani duchem czasu, ani Ewangeliami: zamiast trzymać się stanowczo Symbolu wiary, układa się go każdego roku na nowo.

[155] Sieben, *Konzilsidee*, 204–206.

3. *Symbol konstantynopolitański*: Credo *liturgiczne*

Po tym otwartym, synodalnie usankcjonowanym, zerwaniu z kościelną tradycją Symboli, która polegała właściwie tylko na poszerzaniu i wyjaśnianiu poprzedniego Symbolu, nigdy natomiast nie domagała się odrzucania poprzednich formuł wiary, dwadzieścia lat później (381) ponownie obradujące w Konstantynopolu zgromadzenie biskupów powróciło do tej tradycji i postanowiło nawiązać do wyznania nicejskiego[156]. O tym zamiarze jest mowa w pierwszym soborowym kanonie (DH 150), a także w późniejszym o jeden rok liście synodu, na którym biskupi ponownie się zebrali w roku 382[157]. Wyraźnie potwierdza go również sobór chalcedoński w roku 451, który po raz pierwszy przytoczył wyznanie „150 ojców" w Konstantynopolu i uznał je za całkowicie zgodny (τὸ αὐτό) z Symbolem nicejskim. Obydwa Symbole zostały określone jako „mądry i zbawienny Symbol Bożej łaski"[158]. „Jest to wiara prawowiernych – tak wszyscy wierzymy!" – zawołali ojcowie, kiedy 10 października 451 roku został odczytany Symbol konstantynopolitański, dołączony do Symbolu nicejskiego[159]. Jest to klasyczna postać Symbolu soborowego. Układany przez biskupów w formie wyznania chrzcielnego lub na podstawie jakiegoś istniejącego już tekstu wyznania, na szczeblu episkopalnym miał być narzędziem jedności Kościoła powszechnego w podstawowym rozumieniu wiary otrzymanej na chrzcie.

Geneza tego Symbolu jest przedmiotem sporów[160]. Może był on wynikiem intensywnych obrad soborowych i na początku miał służyć za podsta-

[156] W.-D. Hausschild, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*: A. Ganoczy i in. (red.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. *Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, Freiburg i. Br. – Göttingen 1982, 13–48; *idem*, *Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*: TRE 24 (1994) 444–456; Kelly, *Glaubensbekenntnis*, 294–328; A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (FKD 15), Göttingen 1965; *idem*, *Konstantinopel I. Ökumenische Synode von 381*: TRE 19 (1990) 518–524; R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt ²1999; A. de Halleux, *Le IIe concile oecuménique. Une évalutation dogmatique et ecclésiologique*: *idem*, *Patrologie*, 269–299.

[157] List synodu (COD 28): „Wiarę tę, którą w Nicei w Bitynii oficjalnie przyjęło 318 biskupów, (...) musimy przyjąć my sami i wszyscy, którzy nie zniekształcają słów wiary. Jest ona bardzo stara, zrodziła się na chrzcie i poucza nas, żebyśmy wierzyli w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego".

[158] *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 217; COD 84. Zob. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma*, 128–131, 305–312.

[159] ACO 2,1,2,80.

[160] Zob. przegląd kontrowersji: Hauschild, *Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis*; Riedl, *Bekenntnisbildung*, 73 n.; szczegółowe problemy, zob.: L. Abramowski, *Was hat Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*: ThPh 67 (1992) 481–534; A.M. Ritter, *Noch einmal: Was hat Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*: ThPh 68 (1993) 553–560; R. Staats,

wę dyskusji z duchoburcami; może był to lokalny, ułożony już w roku 379 na synodzie w Antiochii, Symbol nicejski, który – ewentualnie po wprowadzeniu drobnych zmian – został przyjęty w Konstantynopolu; w każdym razie, w związku z pojawieniem się nowych błędów, wiarę nicejską trzeba było uaktualnić i doprecyzować na podstawie stanu teologicznej refleksji z końca IV wieku. Przyjęte dopiero w XVII wieku określenie „Symbol nicejsko-konstantynopolitański" nie znaczy, że musi to być poszerzony i uzupełniony historyczny tekst nicejski. „Symbol nicejski" nie był jeszcze na początku świętym, kanonicznym tekstem, lecz tylko wyrazem wyznawanej w zdaniach tego Symbolu wiary, która mogła być wyrażana także przez inne Symbole. Dlatego również wyznanie wiary 150 ojców w Konstantynopolu było nazywane „Symbolem nicejskim"[161].

Owa aktualizacja i uściślenie dokonały się przede wszystkim w pewnym, przekazanym pośrednio tylko dekrecie (*Tomus*), który zawierał streszczenie trynitarnej refleksji teologicznej ojców kapadockich w formule „jedna istota (οὐσία) – trzy sposoby istnienia (ὑποστάσεις)" i przez to samo stanowił głębszą interpretację „wiary nicejskiej"; także anatema z roku 325 została w nim zastąpiona potępieniem mnożących się od tamtego czasu błędów[162].

Podczas gdy przeznaczony dla teologów dekret doktrynalny wyraźnie, w precyzyjnych formułach, stwierdzał boskość Ducha Świętego i tym samym dawał jednoznaczne podwaliny dalszej teologicznej refleksji nad Trójcą Świętą, to przypuszczalnie dołączony do niego Symbol miał być tym wyznaniem wiary, które określało praktykę chrzcielną Kościołów, zwłaszcza w części pneumatologicznej, w sformułowaniach unikających nowej terminologii, opierających się na wypowiedziach biblijnych i tradycyjnych doksologiach. Był to język doświadczenia religijnego, niewychodzący poza powszechne doświadczenie wiary i zezwalający na modlitewne włączenie się możliwie największej liczby osób. Jednocześnie jednak te starannie dobrane formuły nie wykluczały na przyszłość pogłębienia owej świadomości wiary Kościołów przez późniejsze odkrywanie ich teologicznej treści[163]. W trzecim artykule świadomie pominięto newralgiczne *homousios*, a zamiast niego znalazło się *homotimia*, mówiące o oddawaniu boskiej czci Duchowi Świętemu. Ta ostrożna terminologia Symbolu

Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379: VigChr 44 (1990) 209–221; V.H. Drecoll, *Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft des NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter*: ZKG 107 (1996) 1–18.

[161] J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*: ZKG 107 (1996) 1–18.

[162] Canon 1; Synodalbrief an Theodosius (381); Cod. Theod. 16,1,3; Synodalschreiben (382), u Thdt., h.e. 5,9,10–13. Zob. Hauschild, *Das trinitarische Dogma*, 24 n.

[163] Hauschild, *Das trinitarische Dogma*, 30.

jednym mogła ułatwić jego przyjęcie, innym natomiast taka rezygnacja z jasnej dogmatycznej formuły pneumatologicznego *homousios* wydawała się podejrzaną gotowością do kompromisu w dyskusji z duchoburcami. Toteż już podczas samego soboru Symbol ten okazał się kontrowersyjny. Jako przekonany nicejczyk, zdystansował się od niego Grzegorz z Nazjanzu (dvs 1703–1764) i zrezygnował z przewodniczenia soborowi; krytykował jego „dwuznaczność" (v. 1753) i uważał jego przyjęcie za zmącenie „słodkiego, pięknego źródła starej wiary" (v. 1703–1710) soboru nicejskiego. W jego oczach Symbol nicejski zawierał już w sobie naukę o jedności Bóstwa w troistości osób; teraz oczekiwał jednoznacznego wyznania *homousia* Ducha Świętego (or. 6,11; 21,34; 31,10), a pneumatologiczne, a także chrystologiczne sformułowania Symbolu konstantynopolitańskiego uważał jedynie za dodatki „niezdecydowanych" (ἀμφίδοξαι: v. 1708) i „kupczących Chrystusem" (χριστέμποροι: v. 1756), błądzące na skutek braku dogmatycznej ścisłości i precyzyjnej terminologii[164].

Jeśli nawet zrezygnowanie z precyzji dogmatycznych formuł rzeczywiście oznaczało kompromis, był on w tym wypadku przesłonięty świadectwem liturgii, która w ogóle umożliwiła dopiero wprowadzenie formuły „homotimii" Ducha Świętego, także jednak usunęła wszelkie braki jednoznaczności, bo już wielcy teologowie drugiej połowy IV wieku walczyli o włączenie Ducha Świętego w doksologię i w tym widzieli wyznanie Jego boskości[165].

Symbol konstantynopolitański – mimo jego obszerności i teologicznego zróżnicowania – ze względu na swą formę wyznania chrzcielnego, nie mógł być uważany za bezprawną konkurencję *Credo* nicejskiego, którego bezspornej wartości – po długim jego atakowaniu w poprzednich dziesięcioleciach – nie wolno już było kwestionować. Możliwość używania go w liturgii jako Symbolu chrzcielnego okazała się tym bardziej pożądana, że *Credo* nicejskie – abstrahując od osiągniętej tymczasem jego nowej interpretacji, dokonanej głównie przez teologów kapadockich – ze względu na swój wyraźnie antyheretycki wydźwięk nie bardzo mogło pełnić tę funkcję, mimo że ojcowie soborowi potwierdzili je w Chalcedonie: „Tak wszyscy wierzymy, tak zostaliśmy ochrzczeni i tak chrzcimy"[166]. Używane w praktyce lokalne wyznania chrzcielne były niewątpliwie zgodne w swej treści z Symbolem nicejskim, gdyż przejęły jego poszczególne sformułowania, nie utożsamiały się jednak z historycznym tekstem owego soboru.

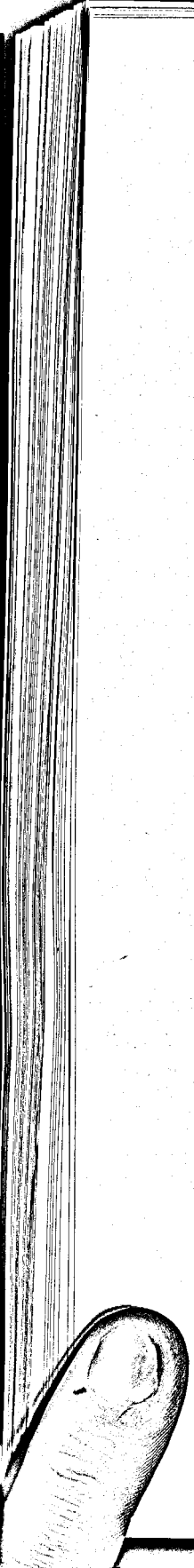
[164] Ritter, *Konzil von Konstantinopel*, 253–270; Hauschild, *Das trinitarische Dogma*, 26 n.; Halleux, *Le IIe concile oecuménique: idem*, *Patrologie*, 283–285.

[165] Cyr. Jer., cat. 16,4; Athan., ep. Serap. 1,31; Basil., Spir. 1; 26; ep. 159, 2: Gr. Naz., or. 30,12.28; Gr. Nyss., ep. 24,8–9.

[166] ACO 2,1,2,79. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 321.

Szczególna wartość *Constantinopolitanum* polegała więc na tym, że „wiarę nicejską", po jej poszerzeniu o artykuł pneumatologiczny, na powrót wyraził w języku liturgicznym. Przez to, że z jednej strony przyjął główne artykuły Symbolu nicejskiego, a drugiej w swym języku i sposobie myślenia zawierał wyraźniejsze odniesienia do Pisma i liturgii, Symbol konstantynopolitański połączył w sobie soborową i liturgiczną tradycję wiary z tradycją symboli. Możliwość używania go jako chrzcielnego wyznania wiary, a później jako *Credo* w Eucharystii, zapewniło temu Symbolowi takie oddziaływanie w wewnętrznym życiu Kościoła, jakiego Symbol nicejski – ułożony przede wszystkim dla biskupów i zakończony anatemą – nigdy nie mógłby pewnie osiągnąć. Niezadługo już miał on zająć pozycję monopolistyczną w liturgii Kościoła wschodniego, a później, od siódmego soboru powszechnego (787), był tam już wymieniany tylko Symbol nicejsko-konstantynopolitański[167]. Także w Rzymie w czasach Justyniana przejął on funkcję deklaracyjnego Symbolu chrzcielnego i rzeczywiście ją pełnił, dopóki w epoce karolińskiej nie został zastąpiony przez *Apostolicum*, które z kolei stanowiło nawiązanie do tradycji starorzymskiej. Liturgiczna recepcja *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego pokazuje, że to początkowo biskupie *Credo* nie odeszło daleko od języka modlitwy, i norma prawowitego myślenia oraz głoszenia słowa mogła w znaczniej mierze przybierać postać modlitwy.

[167] COD 134.



E. *LEX ORANDI – LEX CREDENDI*

I. Liturgia kościelna jako rozwój Tradycji apostolskiej

Tradycja apostolska rozwijała się przede wszystkim w liturgii Kościoła. Obrzędy, stopniowo pojawiające się i dojrzewające sposoby modlenia się oraz świętowania, stanowią główną formę Tradycji apostolskiej i jej dalszego kształtowania się na wielkich obszarach Tradycji Kościoła. Może niektórym obrzędom i formom pierwszych wieków zbyt pospiesznie i bezkrytycznie przypisano pochodzenie apostolskie, niemniej jednak nie ma wątpliwości, że zasadniczy kształt liturgii pozostawili w testamencie apostołowie[1]. Najstarsze tradycje obrzędowe (Antiochia, Aleksandria, Rzym) wiążą się z apostolskimi terenami początków chrześcijaństwa. Ponieważ ukształtowały się one w głównych miejscach działalności apostołów, ze względu na to powiązanie z początkami, cieszyły się dużym autorytetem. Istotną, strukturalną zgodność zauważalną w najstarszych formach obrzędowych, zwłaszcza w udzielaniu chrztu i sprawowaniu Eucharystii, można uzasadnić tylko istnieniem wczesnego i uważanego za obowiązujący porządku, tam szczególnie, gdzie nie jest możliwe wytłumaczenie tego na podstawie Pisma lub zwyczajów judaizmu. Ze względu na ich apostolskie pochodzenie, najważniejsze linie rozwojowe Tradycji stanowiły chrzest i Eucharystia. W tych podstawowych sakramentach znajdywał wyraz ogół prawd przekazywanej wiary Kościoła. W o wiele większym stopniu niż treści wiary odnoszące się bezpośrednio do istoty, sposobu sprawowania i skuteczności obydwu tych sakramentów, w celebrowaniu każdego z nich przejawia się całość kościelnej wiary[2].

---

[1] Zob. Dz 6,6; 13,3; 1 Tm 4,14 (święcenia); Dz 8,38; 19,5n (chrzest); Jk 5,14 (namaszczanie chorych); 1 Kor 11,23–26 (Eucharystia); Dz 20,7 (liturgia niedzielna); Dz 2,42.46 (łamanie chleba i modlitwa).

[2] H.-J. Schulz, *Überlieferung – Wesensvollzug der Kirche*: W. Brandmüller (red.), *Mysterium Kirche*, Aachen 1996, 63–83; *idem*, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (KKTS 39), Paderborn 1976, 24–35.

W powiązaniu z udzielaniem chrztu kształtowały się najważniejsze wyznania wiary, jak na przykład, związana z samym jego obrzędem forma pytająca („Czy wierzysz?...) albo powstała w kontekście katechumenatu forma deklaracyjna („Wierzę w..."). Tak więc liturgiczna praktyka chrzcielna była jednym z najważniejszych miejsc krystalizowania się przekazu wyznania wiary. Dlatego także późniejsze sobory – w Nicei i Konstantynopolu – czerpały z tego źródła wiążącej Tradycji i za podstawę swych orzeczeń w sprawach wiary brały Symbole chrzcielne.

Podobnie jak chrzcielne wyznania wiary, specyficznym miejscem kształtowania się autentycznej świadomości wiary Kościoła były również modlitwy eucharystyczne (anafory). W jeszcze większym stopniu, niż to było możliwe w chrzcie, wyrażały się w nich – w postaci dziękczynienia i modlitwy błagalnej – najważniejsze prawdy chrystologiczne, soteriologiczne, pneumatologiczne i eklezjologiczne w ich perspektywie dziejozbawczej. Anafory te, wzorowane na nowotestamentalnych „euchologiach" i „Eucharystiach" (Ef 1,3–12; 5,19 n; Kol 1,12–20; 3,16 n), są historycznie poświadczone już od czasów Justyna (1 apol. 65–67; dial. 41). W porównaniu z niektórymi wypowiedziami soborów powszechnych, które głosiły wiarę, akcentując sprzeczne z nią herezje, i nie zawsze miały możność uniknięcia przesunięć właściwego punktu ciężkości lub jednostronnego ujęcia, te eucharystyczne anafory często wyrażają autentyczną Tradycję wiary apostolskiej w sposób bardziej reprezentatywny. Jeszcze na długo przed wprowadzeniem nicejsko-konstantynopolitańskiego Symbolu wiary do liturgii eucharystycznej na przełomie V i IV wieku anafora stanowiła już decydujące sformułowanie prawd wiary w celebracji eucharystycznej, która była nie tylko głoszeniem tajemnicy odkupienia, lecz także jej sakramentalnym uobecnianiem[3].

Za wzorcową uchodzi tu anafora Bazylego Wielkiego[4]. Jeśli jego myślenie w kategoriach dziejozbawczych i doksologicznych przyczyniło się już do tego, że Symbol soboru konstantynopolitańskiego miał mocniejszy wydźwięk liturgiczno-biblijny niż Symbol nicejski, tó jeszcze wyraźniejszy charakter doksologiczny Bazyli nadał eucharystycznej modlitwie ofiarniczej w swej kapadockiej ojczyźnie. Unikał przy tym jakichkolwiek domieszek polemiki antyheretyckiej, dając jednocześnie dowody swego otwarcia na soborowy rozwój nowo odkrytej tematyki trynitarnej. W ten sposób dał pełny i zrównoważony wyraz wiary Kościoła. Dlatego ana-

[3] A. Hänggi, I. Pahl (red.), *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (SpicFri 12), Fribourg 1968.

[4] H.-J. Schulz, *Die Anaphora des hl. Basilius als Richtschnur trinitarischen Denkens*: P. Hauptmann (red.) *Unser ganzes Leben unserm Gott überantworten. FS F. v. Lilienfeld*, Göttingen 1982, 41–75; *idem, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg i. Br. 1966, 385–393.

fora Bazylego stanowi najważniejsze na Wschodzie świadectwo tradycji głoszenia wiary przez celebrowanie Eucharystii. W zestawieniu z chrystologicznymi i pneumatologicznymi wypowiedziami pierwszych soborów powszechnych wielkie teksty wczesnochrześcijańskich modlitw eucharystycznych posiadają wcale nie drugorzędną tylko wartość źródłową w ustalaniu apostolskiej Tradycji doktrynalnej na podstawie dokumentów z pierwszych wieków. Obie alternatywne podstawowe struktury modlitwy eucharystycznej, obecne odpowiednio na dwu obszarach tradycji, aleksandryjsko-rzymskim i antiocheńsko-bizantyjskim, sięgają niewątpliwie III wieku.

Pisząc o „niepisanych zwyczajach", Bazyli z Cezarei (Spir. 66) mógł więc powiedzieć, że „jako misterium (ἐν μυστηρίῳ) przejęliśmy je z Tradycji apostolskiej"[5], czyli w postaci obrzędów i modlitw liturgicznych. Ponieważ chrześcijańska liturgia zawsze była wyznawaniem wiary, Kościół już od pierwszych wieków rozumiał swą liturgię jako uprzywilejowane świadectwo Tradycji. Skoro przekazaną wiarę w liturgii wyznajemy, znaczy to, że można również na jej podstawie określać jej treść. Przekonanie to od samego początku oddziaływało na refleksję teologiczną i argumentację ojców Kościoła. Ponieważ byli to zwykle biskupi, którzy sami regularnie sprawowali liturgię, to modlitewne obcowanie z tajemnicami wiary wywierało zasadniczy wpływ także na ich teologiczne myślenie. Jeśli miało ono zazwyczaj głęboki wymiar trynitarny, wynikało to z wyraźnie od początku trynitarnej struktury samej liturgii.

II. Początki: Praktyka liturgiczna jako argument teologiczny

Bezpośredni powód ostrości wielu kontrowersji teologicznych stanowił fakt, że niektóre poglądy były sprzeczne z tym, co się praktykowało i wyznawało w liturgii. Tak na przykład Ireneusz (haer. 4,18,5) gnostykom wytykał ewidentną sprzeczność między odrzucaniem przez nich cielesnego zmartwychwstania a praktyką eucharystyczną:

> Jak mogą heretycy utrzymywać, że ciało ulega zepsuciu i nie otrzyma życia, kiedy przecież karmi się ciałem i krwią Pańską? Niechaj tedy albo swoje wierzenia zmienią, albo też zaniechają ofiary, o której była mowa. Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę[6].

[5] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 175.

[6] Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 50.

Tertulian (resurr. 8,1–4) gnostyckiemu dualizmowi przeciwstawiał sakramentalną praktykę Kościoła, która uświęcała to, co oni odrzucali, i łączyła to, co dzielili. Marcjonowi natomiast zarzucał niekonsekwencję, bo wprawdzie nie odrzucał on sakramentów, jednak zniekształcał sens starotestamentowych proroctw, kwestionował dobroć materii i negował przyszłe zmartwychwstanie ciała (adv. Marc. 3,22,7; 1,14,3;28,3)[7]. Do postulowanej tu zgodności przekonania wiary z akcją liturgiczną dążono również w kołach heterodoksyjnych. Ignacy z Antiochii (Smyrn. 7,1) znał doketów, „którzy powstrzymują się od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego"[8]. W tym wypadku chrystologia spirytualistyczna prowadziła do dystansowania się od tradycyjnej liturgii. W tym samym sensie Ireneusz (haer. 5,1,3) wspominał o ebionitach, którzy Chrystusa uważali tylko za proroka i w Eucharystii używali wyłącznie wody, ponieważ zmieszanie wody z winem byłoby znakiem odrzucanego przez nich zjednoczenia bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie. W kręgach heterodoksyjnych nie tylko odrzucano niektóre elementy liturgii, lecz także tworzono nowe jej formy. Tak na przykład gnostyk Walentyn, chcąc wprowadzić swą naukę w Kościele, układał psalmy (Tert., carn. 17,1; Hippol., haer., 6,37,7)[9]. Euzebiusz z Cezarei (h.e. 7,30,10–11) pisze, że Paweł z Samosaty, który w połowie III wieku uprawiał „chrystologię oddolną", czyli reprezentował poglądy adopcjonistyczne lub dynamistyczno-monarchiczne, zakazał swemu Kościołowi śpiewania używanych zwykle psalmów na cześć Jezusa Chrystusa i zamiast nich wprowadził do liturgii inne pieśni. Uzasadnianie tego faktem, że te hymny o Jezusie były nowością, odpowiadało pewnym tendencjom archaizującym, które cechowały teologiczną myśl biskupa z Samosaty[10], nie uwzględniało jednak okoliczności, że tradycja tych śpiewów sięgała najstarszych czasów[11]. Jak widać, Paweł z Samosaty uważał tradycyjne pieśni za przejaw pobożności ludowej, która stała na przeszkodzie uznaniu jego własnych koncepcji teologicznych. Mógłby to potwierdzić także przekazany przez Euzebiusza (h.e. 5,28,5) cytat z pisma „Mały labirynt". Przeciwko herezji Artemona, uznającego Chrystusa za zwykłego człowie-

[7] K. Federer, *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Par. 4, Fribourg 1950, 76–79, 95,97.

[8] *Pierwsi świadkowie*, s. 137.

[9] Valentinus, frg. 8. Zob. Ch. Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (WUNT 65), Tübingen 1992, 219–259; B. Herzhoff, *Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, refutatio V 10,2 und VII 37,7*, Bonn 1973, 35–77.

[10] H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, Eugen–Oreg. 2004 (= London 1954), 138–141.

[11] Plin., ep. 10,96,7; Just., 1 apol. 39,18; Eus.,h.e 5,28,5. Zob. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée* II, Paris 1928, 218–226.

ka, autor (Hipolit?) obok pojedynczych autorów kościelnych przytacza także świadectwa liturgiczne: „Ileż psalmów i pieśni, które od początku pisali wierzący bracia, opiewa Chrystusa, Słowo Boga, i głosi Jego boskość (θεολογοῦντες)!".

III. Konkretne zastosowania tej zasady

1. Modlitwa przez Chrystusa i do Chrystusa

Takie modlitwy, kierowane bezpośrednio do Chrystusa, znał także Orygenes (or. 14,6; Cels. 8,67), jednak w jego przekonaniu najwyższą formą modlitwy były te, które przez Niego się zwracały do Ojca, tak jak to jest w liturgii (or. 15,1–2; Cels. 5,4; 8,13.26). „Ci, co się razem modlą, winni przestrzegać powziętych tutaj postanowień" – nalegał Orygenes (Heracl. 4,28)[12] w dyskusji z egipskim biskupem Heraklidesem. Jego intencja obrony jedności Boga (μοναρχία) doprowadziła, być może, do niepewności w kwestii roli Syna także w praktyce liturgicznej[13]. Orygenes (Heracl. 4,24–28) posługiwał się argumentem ukierunkowania modlitwy, które wyraźnie wskazuje zarówno na odrębność Ojca i Syna, jak i na boską naturę Pośrednika:

> Prosfora (ofiara) zawsze jest składana Bogu Wszechmogącemu przez Jezusa Chrystusa, gdyż bóstwem swym jest On zjednoczony z Ojcem. A zatem: nie występują dwie odrębne – jak zwykle – strony, lecz ofiara składana jest Bogu przez Boga[14].

Z jednej strony, ta liturgiczna forma modlitwy przeciwstawiała się monarchianizmowi, z drugiej jednak można było interpretować ją w sensie niższości Logosu. Rzeczywiście zwolennicy takich subordynacjańskich poglądów powoływali się właśnie na strukturę liturgii kościelnej, uzasadniając nią swoją naukę[15]. Gdy Atanazy (ep. Adelph. 3–4) twierdził, że z ariańskiego błędu logicznie wynikało oskarżenie chrześcijan o adorowanie stworzenia, argumentował wtedy nie jako interpretator liturgii

---

[12] Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. A. Zajkowski, STV, 5 (1967), s. 153.

[13] F.J. Scherer, *Introduction. Entretien d'Origène avec Héraclide* (SC 67), Paris 1960, 27–32; B. Capelle, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura:* RHE 47 (1952) 163–171; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son śuvre*, Paris 1977, 115–118.

[14] Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, s. 152 n.

[15] J.A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (LQF 19–20), Münster ²1962, 152 n.

zwracającej się do Ojca przez Syna, lecz jako obrońca prostej wiary Kościoła, która w modlitwie zawsze zwracała się także do samego Chrystusa. W Kościele syryjskim z kolei adoracja Chrystusa pełniła rolę kryterium rozróżniania między arianizmem a ortodoksją, bo stworzenie nigdy nie mogło być przedmiotem adoracji, lecz tylko adoratorem (Ephr., sdf. 6,125.; hdf. 6,17; 67,23–25). Wyraźnie antyariańską tendencję miało też zwracanie się do Chrystusa w hymnicznej poezji Mariusza Wiktoryna i Hilarego z Poitiers[16]. Idąc za wschodnimi wzorami, Ambroży w tym samym celu wprowadzał śpiew hymnów do liturgii mediolańskiej[17]. Układane przez niego samego pieśni odzwierciedlały rdzeń ambrozjańskiej teologii, tak że śpiewanie ich stawało się wyznawaniem wiary: (Ambr., c. Aux. 34)

> Opowiadają [arianie], że lud jest oszukiwany także śpiewaniem moich hymnów. (...) Cóż bowiem potężniejsze, jak wyznanie Trójcy, która codziennie sławiona jest ustami całego ludu? Na wyścigi wszyscy starają się wyznawać wiarę, umieją wierszami głosić Ojca i Syna i Ducha Świętego. Wszyscy więc stali się nauczycielami, chociaż zaledwie mogli być uczniami[18].

Arianie natomiast jeszcze za czasów Jana Chryzostoma śpiewali w Konstantynopolu hymny, w których lżyli Trójcę (Soz., h.e. 8,8). W następstwie kontrowersji z arianami na Wschodzie pośrednictwo Chrystusa od IV wieku w modlitwie liturgicznej poszło trochę w zapomnienie. Stopniowe umacnianie się wiary nicejskiej doprowadziło do rozwoju modlitw liturgicznych, które – w odróżnieniu od dotychczasowej praktyki – zwracały się bezpośrednio do Chrystusa i wzywały Go nie tylko razem z Ojcem i Duchem Świętym, lecz także samego[19]. Kościół zachodni natomiast trwał przy fałszywie interpretowanych formułach liturgicznych w przekonaniu, że jego modlitwy zanoszone przez Syna do Ojca nigdy nie były wyrazem fałszywej wiary.

2. *Nakaz chrztu i rozwój wiary w Trójcę*

Dany przez Zmartwychwstałego nakaz udzielania chrztu (Mt 28,19) był od samego początku czynnikiem wpływającym na rozwój wiary w Trójcę (Ir., epid. 3; 7; Tert., adv. Prax. 26,9; Orig., princ. 1,3,2), a w okresie kontrowersji ariańskich stał się jednym z głównych argumentów przema-

[16] M. Vict., hymn. 2; homous. 3–4; Hil., hymn. 1,1–6.

[17] J. Fontaine, *Ambroise de Milan, Hymnes*, Paris 1992, 11–102; E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 145–149.

[18] Św. Ambroży, *Mowy*, tłum. J. Czuj, Poznań 1939, s. 284.

[19] Jungmann, *Stellung Christi*, 192–195.

wiających za boskością Syna, a potem także Ducha Świętego[20]. W przeciwieństwie do arian, którzy zamiast biblijnych słów „Ojciec" i „Syn" woleli używać terminów filozoficznych, Atanazy (Ar. 1,34) wskazywał na nakaz chrztu: „Nie powinniśmy być chrzczeni w imię Niepowstałego i Powstałego (...), lecz w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". Gdyby arianie mieli rację, wtedy obrzęd chrztu byłby jakąś hybrydą: w tym samym akcie kandydat byłby powierzany jednocześnie Stwórcy i dwom stworzeniom[21]. Formuła chrztu dlatego właśnie miała taką siłę dowodową, że powstała jeszcze przed kontrowersjami teologicznymi, a więc była wiarygodnym świadkiem wiary Kościoła. Dlatego w rozumieniu teologów antyariańskich otrzymana na chrzcie wiara była fundamentem religii chrześcijańskiej[22]. Ich refleksją teologiczną kierowała niezachwiana wierność własnemu wyznaniu chrzcielnemu[23]. Nie samo wzywanie Syna i Ducha Świętego na chrzcie dowodziło, że Obydwu Im wspólna jest boskość Ojca (Athan., ep. Serap. 1,30). Dowodem jednej Boskiej istoty i jednego działania trzech Osób było przede wszystkim jedno imię, wypowiadane przy udzielaniu chrztu (Athan., ep. Serap. 1,14; Ambr., sacr. 2,22; Eus. Verc., trin. 7,6). Dlatego zwolennicy radykalnego arianina Eunomiusza udzielali chrztu tylko przez jedno zanurzenie i w imię (lub śmierć) Pana, albo nawet zmieniali samą formułę chrztu[24]. Teologiczna siła dowodowa nakazu chrztu dla wiary w Trójcę nie opierała się wyłącznie na świadectwie biblijnym. Jej podstawę stanowił bardziej fakt, że słowa te w samym obrzędzie chrztu

---

[20] Cyr. Jer., cat 16,4; Athan., ep. Serap. 1,28; 3,6; Hil., trin. 2,1; Basil., Spir. 24,43; 75. Zob. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 285 n.; *idem*, *Lex orandi – lex credendi: Der Taufglaube im Gottesdienst der Alten Kirche*: E. Campi i in. (red.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht* (FKDG 76), Göttingen 1999, 139–149; F. Courth, *Trinität In der Schrift und der Patristik* (HDG II,1a), Freiburg i. Br. 1988, 38 n., 139 n., 168 n., 178 n.; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (BHTh 21), Tübingen 1956, 125–134; M. van Parys, *Exégèse et théologie dans les Livres c. Eunome de Grégoire de Nysse*: M. Harl (red.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 169–193, 186–192; A. Gerhards, *La Doxologie, un chapitre définitif de l'histoire du Dogme?*: A.M. Triacca, A. Pistoia (red.), *Trinité et Liturgie* (BEL 32), Rome 1984, 103–118.

[21] Athan., Ar. 2,41; Gr. Naz., or. 37,18; Gr. Nyss., or. catech. 39.

[22] Athan. ep. Serap. 1,28; Ar. 2,42; Hil.,ad Const. 2,6–7; Gr. Naz., or. 42,16; Gr. Nyzz., ep. 24,1; Eun. 1,156–160; ref. Eun. 190–192; Ephr., hdf. 22,7: „Dla Trzech byłaby to straszliwa obelga, gdyby chrzczono kogoś w ukryte imię".

[23] Hil., ad Const. 2,7,1: *primam et solam evangelicam fidem confessam in baptismo* (...) *retinere*; *ibidem*, 2,11; trin. 2,1; 12,57; Bachiar., fid. 3: *hic est nostrae fidei thesaurus, quem signatum ecclesiastico symbolo quod in baptismo accepimus, custodimus*; Basil., Spir. 26; Eun. 2,22.

[24] Didym., trin. 2,12.15; Soz., h.e. 6,26,2; 7,17,8; Philost., h.e. 10,4; Asterius, hom. 26,3; const. Ap. 8,50. Zob. M.F. Wiles, *Triple and single Immersion. Baptism in the Arian Controversy*: StPatr 30 (1997) 337–349; R. Williams, *Baptism in the Arian Controversy*: M. Barnes, R. Williams (red.), *Arianism after Arius*, Edinburgh 1993, 149–180.

były rozumiane jako liturgiczna epikleza, czyli przyzywanie uświęcającej, Boskiej mocy. Przez epiklezę rozumiano jednak nie dopiero formułę udzielania chrztu w trybie wskazującym. Skuteczność tę miały już wcześniejsze trynitarne pytania i odpowiedzi, na których sformułowanie także wywarł wpływ nakaz chrztu.

Dlatego Bazyli (Spir. 67) pisał: „Jak jesteśmy chrzczeni, tak też powinniśmy wierzyć"[25] – tym samym czyniąc chrzest podstawowym elementem chrześcijańskiego rozumienia wiary[26]. Nawiązał on tutaj do argumentacji Atanazego i zastosował ją do nowego problemu Boskiej godności Ducha Świętego. W obronie Jego boskości biskup Cezarei opierał się jednak przede wszystkim na świadectwie doksologii. W Antiochii już kilkadziesiąt lat wcześniej toczyły się dyskusje nad jej poprawną formą[27]. Podczas gdy tamtejsi arianie używali w sposób emfatyczny zwyczajnej, mającej posmak subordynacjański formuły „Chwała Ojcu przez (δια) Syna w (ἐν) Duchu Świętym", zamiast tego katolicy zaczęli w swej liturgii używać parataktycznej formuły „Chwała Ojcu i (καί) Synowi i (καί) Duchowi Świętemu". Znalazłszy się pomiędzy tymi dwoma frontami, antiocheński biskup Leoncjusz próbował wyjść obronną ręką z sytuacji i sam w celebracji liturgicznej doksologię wymawiał po cichu, tak że stojący w pobliżu mogli zrozumieć tylko końcowe słowa „na wieki wieków" (Thdt., h.e. 2,24,3). Biskup Bazyli z Cezarei natomiast świadomie zajął określone stanowisko. Nie odrzucając – poprawnie rozumianej – formuły tradycyjnej, w swoich Kościołach używał doksologii: „Chwała Ojcu z (μετά) Synem i razem z (σύν) Duchem Świętym" (Spir. 3)[28], której, jak sam mówi, nie stworzył, lecz znalazł (Spir. 74–75)[29]. W odróżnieniu od używanych doksologii o wydźwięku subordynacjańskim, ta formuła podkreślała *homotimia*, czyli wielbienie Ducha Świętego na równi z Ojcem i Synem. Bazyli był przekonany, że jedność w uwielbianiu odpowiada jedności w naturze. Przeciwstawiając się krytykom, którzy mówili: „Niech będzie uwielbiony

[25] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 178.

[26] Basil., Eun. 3,5. Zob. V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg von Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996, 225–234; Studer, *Gott und unsere Erlösung*, 183–187; St. Horn, *Lebendige Tradition und Schriftverständnis. Die Sicht des hl. Basilius in ihrem geschichtlichen Kontext*: A. Rauch, P. Imhof (red.), *Basiliius. Heiliger der Einen Kirche* (Koin. 1), Regensburg 1981, 157–177, 158–161; Jungmann, *Stellung Christi*, 155–165; B. Pruche, *Introduction: Basile de Césarée*, Sur le Saint-Esprit (SC 17bis), Paris 1968, 147–151; H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* (AAWG.PH 39), Göttingen 1956, 132–148, 180.

[27] Jungmann, *Stellung Christi*, 154 n.

[28] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 83.

[29] Pruche, *Introduction*, 41–44; Jungmann, *Stellung Christi*, 155–164; A. Stuiber, *Doxologie*: RAC 4 (1959) 210–226, 222; Dörries, *De Spiritu Sancto*, 154–156.

(Duch Święty), ale nie z Ojcem i Synem" (Spir. 55)[30], posługiwanie się tą doksologią uzasadniał faktem, że nie jest ona niebiblijna[31], a nadto znajduje potwierdzenie w tradycyjnej praktyce modlitewnej (Spir. 71–75).

Liturgia chrzcielna poświadczała przede wszystkim jedność Ducha z Ojcem i Synem. Wyznanie wiary i udzielanie chrztu mają podstawę w nakazie chrztu, przez który sam Chrystus „przekazał, jako konieczną i zbawczą, doktrynę (δόγμα) łączności Ducha Świętego z Ojcem" (Spir. 25; por. 24)[32]. Duże znaczenie, jakie Bazyli przypisywał doświadczeniu chrztu[33], doprowadziło go do próby teologicznej oceny tych powiązań (ἀκο̃ λυθία) w nakazie chrztu (Spir 67), czyli do głębszego zrozumienia sensu chrztu. Jeżeli chrzest stanowi „początek życia", „jest oczywiste, że głos najcenniejszy to głos, który wyraża się w łasce usynowienia" (Spir. 26)[34]. Bazyli pytał więc, jakie są teologiczne uwarunkowania praktyki chrzcielnej, decydujące o tym, że jest ona regułą wiary.

> Uznaliśmy, że to, co przy chrzcie jest traktowane równorzędnie, powinno być także połączone w wierze. Zaś wyznanie wiary uczyniliśmy jakby jakimś początkiem i matką uwielbienia (Spir. 68)[35].

Bazyli domagał się więc zgodności formuły chrzcielnej, wyznania wiary i doksologii:

> Skoro chrzest udzielony nam został przez Zbawiciela w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, składamy wyznanie wiary zgodne z tymże chrztem, a doksologii z kolei nadajemy kształt zgodny z tą wiarą (ep. 159,2)[36].

W prawowitym wyznaniu wiary zachowywana jest nauka otrzymana na chrzcie (τοῦ βαπτίσματος διδασκαλία: Spir. 26), a jej echo stanowi zanoszenie uwielbień. Chrzest, wiara i doksologia są więc ściśle ze sobą powiązane, a związek ten ma swe logiczne źródło w powadze nakazu chrztu

[30] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 163.

[31] J. Pelikan, *The „Spiritual Sense" of Scripture. The Exegetical Basos for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit*: P.J. Fedwick (red.) *Basil of Caesarea. Christian. Humanist. Ascetic* I (STPIMS), Toronto 1981, 337–360; Horn, *Lebendige Tradition und Schriftverständnis*, 172–174; Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus* (431) (BHTh 118), Tübingen 2002, 203.

[32] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 117.

[33] P. Luislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea* (MBTh 48), Münster 1981, 122–127; H. Koschorke, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea* (Par. 32), Fribourg 1991, 106–110.

[34] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 118.

[35] *Ibidem*, s. 179.

[36] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 174. Basil., ep. 125,3: „winniśmy tak chrzest przyjmować, jak nas pouczono, wierzyć, jak nas ochrzczono, i wysławiać Ojca, Syna i Ducha Świętego, jak w to wierzymy"; ep. 175 – *ibidem*, s. 156 n. Podobnie: Gr. Nyss., ep. 5,7.

i uczestniczy w jego władzy. Dlatego dla Bazylego (Spir. 28) decydujące znaczenie miała obowiązująca przez całe życie wierność wierze chrzcielnej: „Tradycja otrzymana w życiodajnej łasce powinna bowiem zostać zawsze nietykalna"[37].

Rozwój wczesnochrześcijańskiej pneumatologii pokazuje, że w prawdziwą boskość Ducha Świętego można było wprawdzie powątpiewać jeszcze trzy i pół wieku po wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, a nawet dłużej, jednak w wyjaśnianiu tego problemu decydujący argument stanowił, mający strukturę trynitarną, sam obrzęd chrztu. Tak więc w procesie rozwoju i pogłębiania trynitarnych wątków Tradycji apostolskiej główną rolę odgrywała liturgiczna praktyka Kościoła, a szczególnie obrzęd chrztu i doksologia.

Również w kontrowersjach chrystologicznych piątego stulecia chrzcielne wyznanie wiary było najważniejszą instancją dogmatyczną. Przeciwstawiając się Nestoriuszowi, Jan Kasjan (c. Nest. 6,3–5) powoływał się na antiocheński Symbol chrzcielny, ażeby wykazać chrystologiczne błędy swego przeciwnika na podstawie jego własnego prawowitego chrzcielnego wyznania wiary[38]. Według Leona Wielkiego (ep. 28,1–2), reprezentowana przez Eutychesa chrystologia monofizycka także ma źródło w zlekceważeniu Symbolu chrzcielnego. Eutyches należał do tych, którzy „dlatego są nauczycielami błędu, że nie byli uczniami prawdy". Zamiast oddawać się błędnym spekulacjom nad Wcieleniem Słowa Boga, stosowniejszą rzeczą byłoby trzymać się powszechnego wyznania wiary wszystkich wiernych. Leon (ep. 28,2; por. 31,4) był przekonany, że już „przez te (pierwsze trzy) zdania udaremnione zostają ataki niemal wszystkich herezji"[39]. Okazuje się więc, że – skoro Symbol przeciwstawiano obydwu herezjom, nestoriańskiej i monofizyckiej – chrzcielne wyznanie wiary, w jego prostym sformułowaniu, było w rozumieniu ojców miarą wszelkiej teologii[40].

---

[37] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 121.

[38] M.-A. Vannier, *Jean Cassien et le symbol de foi (De incarnatione Domini VI):* StPatr 33 (1997) 468–474.

[39] A. Lauras, *Saint Léon Le Grand et la tradition:* RSR 48 (1960) 166–184, 179 n.

[40] W kontrowersji chrystologicznej pomiędzy Cyrylem Aleksandryjskim (anath. 12: DH 362) a Nestoriuszem niemałą rolę odgrywały także implikacje związane z pobożnością eucharystyczną. Zob. H. Chadwick, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*: JThS N.S. 2 (1951) 145–164 (= *idem*, *History and Thought of the Early Church*, London 1982, nr XVI).

IV. Forma klasyczna

1. Jej znaczenie u Prospera z Akwitanii

Argument z liturgii znalazł klasyczne sformułowanie u Prospera z Akwitanii. W zbiorze antypelagiańskich rozdziałów, który później został dołączony do listu papieża Celestyna (431) o powadze Augustyna w zagadnieniach doktryny łaski i dlatego był przekazywany pod nazwą *Indiculus Coelestini*[41], świecki mnich z Galii – Prosper – w latach 435–442 sformułował następującą zasadę: „żeby reguła modlitwy określała regułę wiary" (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*)[42].

W tle znajdowało się tu pytanie, czy także pierwszy początek wiary (*initium fidei*) jest owocem łaski Bożej, czy decyzji człowieka. Najpierw Prosper przytoczył antypelagiańskie tezy papieży Innocentego i Zozyma oraz synodu kartagińskiego (418), a następnie odwołał się do świadectwa liturgii – konkretnie do istotnych dla doktryny łaski, wstawienniczych i dziękczynnych modlitw Kościoła:

> Zechciejmy jednak uwzględniać także sakramenty kapłańskich modlitw, przekazanych przez apostołów w całym świecie i odmawianych jednakowo w każdym Kościele katolickim, aby zasada modlenia się stanowiła zasadę wierzenia. Kiedy zwierzchnicy świętych ludów spełniają powierzone sobie zlecenie, przedstawiają sprawę rodzaju ludzkiego przed Bożą dobrocią, i w zjednoczeniu z całym Kościołem błagającym proszą i modlą się, żeby niewierzącym została dana wiara (...) (indic. 8)[43].

Po wyliczeniu siedmiu intencji modlitw Kościoła, które obejmowały wszystkie możliwe, dobre i złe, postawy człowieka wobec Boga oraz przypominały – odmawiane wówczas nie tylko w Wielki Piątek – *Orationes solemnes*, Prosper zwrócił uwagę na odpowiednią kościelną modlitwę dziękczynną za wysłuchanie owych próśb. Poważne traktowanie tej zróżnicowanej modlitwy Kościoła dowodzi, że początek, postęp i trwanie woli w dobru jest darem Boga, nie zaś dziełem człowieka. W przeciwnym razie prośby i dziękczynienie Kościoła byłyby bezużyteczne oraz bezcelowe

[41] W związku z problemem jego autorstwa, zob.: M. Cappuyns, *L'origine des capitula Pseudo-Célestiniens contre le Semipélagianisme*: RBen 41 (1929) 156–170.

[42] DH 246. Zob. H.J. Vogt, *Lex orandi – Lex credendi*: J. Jaskóly (red.), *Veritati et Caritati. FS. Bischof A. Nossol*, Oppeln 1992, 180–192; P. De Clerck, *„Lex orandi, lex credendi". Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque:* QuLi 59 (1978) 193–212; Federer, *Liturgie und Glaube*, 9–18; Schulz, *Bekenntnis statt Dogma*, 396–399; G. Schückler, *Legem credendi lex statuat supplicandi. Ursprung und Sinn des Liturgiebeweises*: Cath. 10 (1955) 26–41.

[43] *Breviarium Fidei*, 59.

(*inaniter, perfunctorie*). To, co Kościół uprasza u Boga i za co Bogu dziękuje, jest więc odzwierciedleniem łaskawego działania Boga, jak również wyrazem opierającej się na tym świadomości wiary Kościoła[44].

W tych wypowiedziach Prospera widać wyraźnie wpływ jego nauczyciela Augustyna[45]. W dyskusjach z semipelagianami biskup Hippony rozwijał już myśl, że modlitwa Kościoła potwierdza jego wiarę. Jako dowód tego, że nawrócenie się człowieka jest dziełem Boga, a wytrwanie zawdzięcza on Jego łasce, Augustyn (persev. 63; por. ep. 217,29) wskazywał na kościelną praktykę modlitwy: „Bo jeśliby Kościół prosił Boga o wiarę i wytrwanie, sobie przypisując ich pochodzenie, to nie zanosiłby prawdziwych próśb lub tylko pozornie by się modlił"[46]. W innym miejscu Augustyn (ep. 177,4) kategorycznie stwierdza: „Modlitwa jest jako taka najwyraźniejszym poświadczeniem łaski" (*Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio*).

Tak samo jak jego nauczyciel teologii, Prosper podkreśla dwie cechy modlitwy liturgicznej: apostolskość i powszechność: „Zostały nam przekazane przez apostołów" (indic. 8). Na to, co Prosper miał tu konkretnie na myśli, z dużym prawdopodobieństwem wskazuje pochodzące również od niego pismo *De vocatione omnium gentium* (1,12). Widać w nim wyraźne odniesienie do apostolskiego napomnienia (1 Tm 2,1), „by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi". Właściwa i podstawowa *lex supplicandi* jest więc poleceniem apostoła, *regula doctrinae apostolicae* (vocat. gent. 1,12)[47]. Argumentacja Prospera była mocniej zakorzeniona w Biblii niż u Augustyna (bapt. 4,31; ep. 54,7–8; cura mort. 1,3), u którego dowód z liturgii jest często przeprowadzany niezależnie od Pisma. Teologiczną kontrowersję wokół łaski modlitwa Kościoła może rozstrzygnąć dlatego, że odpowiada nakazowi biblijnemu i stanowi wyraz żywej Tradycji Kościoła. Przytaczane przez Prospera modlitwy znamionuje nie tylko apostolskość, lecz także powszechność. Prosper mówi o modlitwach „przekazanych przez apostołów w całym świecie i odmawianych jednakowo w każdym Kościele katolickim"[48] (indic. 8; vocat. gent. 1,12: *supplicat ergo ubique ecclesia*).

Modlitwy te mogą stanowić normę wiary w danym problemie teologicznym nie jako element pozytywnego kościelnego zarządzenia, lecz ze względu na ich apostolski i powszechny charakter. Jako część apostolskiej Tradycji, a jednocześnie powszechna praktyka kościelna reprezentują one

[44] Prosper, vocat. gent. 1,12: *quid ipsa universalis ecclesia sentiat requiramus.*

[45] Federer, *Liturgie und Glaube*, 19–41, 104–109.

[46] Św. Augustyn, *Dar wytrwania* [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, s. 381].

[47] Ambrosiast., in 1 Tim. 2: *Haec regula ecclesiastica est tradita a magistro gentium, qua utuntur sacerdotes nostri, ut pro omnibus supplicent.*

[48] *Breviarium Fidei*, 59.

świadomość wiary całego Kościoła – diachronicznie, poprzez wszystkie czasy, i synchronicznie, we wszystkich krajach oraz rejonach. Tak więc, jeśli tylko są obecne te dwa znamiona, wtedy z autentycznej tradycji liturgicznej można wyprowadzić struktury kościelnej świadomości wiary. Analiza liturgii – nie tyle poszczególnych tekstów, ile jej zasadniczej intencji – ma więc moc dowodową, pomagającą odpowiedzieć na pytanie o autentyczną treść wiary. U Prospera formuła *legem credendi lex statuat supplicandi* miała jeszcze zasięg ograniczony, gdyż odnosiła się przede wszystkim do publicznych modlitw wstawienniczych Kościoła, odprawianych z polecenia apostoła. Obejmowała jednak już także takie ceremonie, jak egzorcyzmy obrzędów chrztu, i można było ją uogólnić, ponieważ liturgia we wszystkich swych akcjach była *lex orandi*, z którego można było wyprowadzić *lex credendi*[49].

2. *Argument z liturgii u Augustyna*

Uogólnienie takie oznaczało w gruncie rzeczy tylko rozwinięcie przesłanek Augustyna[50]. Biskup Hippony dowód z liturgii uczynił decydującym argumentem teologicznym przede wszystkim w dyskusjach z pelagianizmem i semipelagianizmem. Naukę Kościoła o grzechu pierworodnym i jego następstwach Augustyn wyjaśniał wskazując na egzorcyzmy, praktykowane zwłaszcza przy chrzcie dzieci[51]. Także pierwszeństwo i bezwzględną konieczność łaski do nawrócenia, postępu na dobrej drodze i do wytrwania uzasadniał przez odwołanie się do modlitwy Kościoła:

> Oby niepojętni, a „serca leniwego" (Łk 24,25), którzy nie mogą albo jeszcze nie mogą zrozumieć Pisma Świętego lub odnoszących się do niego wyjaśnień – bez względu na to, czy słuchali, czy też nie słuchali naszych roztrząsań w tej kwestii – zwrócili baczniejszą uwagę na swoje modlitwy, na błagania, jakie zanosił Kościół zawsze, od swego początku aż do końca świata. Obecnie musimy wobec ataków nowych heretyków nie tylko przypominać tę prawdę, lecz wprost strzec jej i bronić. (...) Kiedyż bowiem Kościół nie modlił się o dar wiary dla niewierzących, a nawet dla swych wrogów? (...) Albo kto ośmieliłby się – jeśli nie słowami, to myślą – zganić kapłana wzywającego Pana w modlitwie odmawianej nad wiernymi: „Daj im, Panie wytrwać aż do końca". Raczej każdy odpowiada na takie błogosławieństwo: „Amen", wyznając ustami, w co wierzy sercem (...) Kościół narodził się, wzrasta i wzrósł, zanosząc modły w tej intencji (persev. 63)[52].

[49] W związku z recepcją formuły Prospera, zob.: Vogt, *Lex orandi*, 186–191; Clerck, *Lex orandi*, 206–212.

[50] Federer, *Liturgie und Glaube*, 19–34, 104–109.

[51] Aug., c. Jul. 3,9; 6,5; gr. et pecc. or. 2,5; ep. 194, 43–46.

[52] Św. Augustyn, *Dar wytrwania* [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, s. 380 n.].

Argumentem liturgii Augustyn posługiwał się nie tylko w teologii łaski. Na jej świadectwo powoływał się także, gdy bronił kanonu natchnionych Pism (praed. sanct. 27) oraz gdy dowodził wieczności piekła (civ. 21,24), składania ofiary mszy świętej za zmarłych (haer. 53; s. 172,2; ench. 110) i istnienia czyśćca (cura mort. 3). Do źródeł Augustyńskiego dowodu z liturgii należały liturgiczne zwyczaje (np. chrzest i Komunia dzieci, modlitwa za zmarłych), poszczególne obrzędy (np. egzorcyzmy, wyrzekanie się szatana, wyznanie wiary) i modlitwy eucharystyczne (np. prefacja, Modlitwa Pańska)[53]. Najczęściej jednak powołuje się on ogólnie na modlitwę Kościoła lub świętych (praed. sanct. 15; persev. 3; 63).

Augustyn (persev. 15; 63) z naciskiem podkreślał, że Kościół wierzy w to, o co się modli, i że te modlitwy w sposób jednoznaczny wyrażają jego najgłębsze przekonania. Jeśli więc liturgię, z jej modlitwami i czynnościami, rozumiał wprawdzie nie jako normę wiary, z pewnością jednak jako autentyczne świadectwo wiary Kościoła[54], pojawia się wtedy pytanie, na czym ostatecznie zasadza się jej powaga. Otóż jej uzasadnieniem było przede wszystkim apostolskie pochodzenie, które wyjaśniało także jednolitość i powszechność podstawowych zwyczajów liturgicznych (ep. 54,1). W przypadku gdy z powodu dużego upływu czasu nie można było wykazać apostolskiego pochodzenia danego elementu liturgii, wtedy właśnie ta powszechna praktyka mogła zastąpić taki historyczny dowód. Jeśli jakaś praktyka istnieje w całym Kościele katolickim, a nie została wprowadzona decyzją soboru powszechnego, zgodnie z przekonaniem Augustyna pochodziła ona z epoki apostolskiej (bapt. 2,12; 4,9.31; 5,31)[55]. Tę jedność w wielości można było wyjaśnić tylko jednym źródłem. Katolickość wskazywała na apostolskość. Ciągłość w naśladowaniu przykładu apostołów lub w wykonywaniu ich poleceń nadawała argumentowi z liturgii dużą siłę dowodową. Zgodność z apostołami w modlitwie oznaczała jednocześnie zgodność z nim w wierze. Tym, co liturgicznym czynnościom nadawało teologiczne znaczenie, była w ostatecznym rozrachunku ich świętość. W sakramentach działa sam Bóg, Duch Święty modli się w wiernych, a zgromadzona przy ołtarzu wspólnota odkupionych oddawała się Bogu na własność przez Chrystusa, z Nim i w Nim. Wyświęcony kapłan zanosi do Boga prośby społeczności, która z kolei potwierdza tę modlitwę przez swe, wypowiadane

[53] Aug., s. 174,7; 194, 43–46; 293,10; pecc. mer. 1,63; c. Jul. 6,11; c. Ju l. imp. 2,181; persev. 33; ep. 140,48; 187,21; 197,4.

[54] Pius XII, *Mediator Dei* (AAS 39 [1947] 540): „Kult, który Kościół składa najlepszemu i wszechmogącemu Bogu, jest według wyraźnych i zwięzłych słów Augustyna, nieustannym wyznawaniem wiary katolickiej".

[55] Oczywiście, można się spotkać także z bezkrytycznym posługiwaniem się tym argumentem. Tak np. Aug., s. 203,1 na pytanie, kiedy magowie nawiedzili nowo narodzone Dziecię, odpowiadał, że trzynastego dnia, bo tyle dni dzieliło święto Epifanii od Bożego Narodzenia: *quo die factum sit, ubique clamat tum praeclarae istius sollemnitatis auctoritas.*

z wiarą, Amen. Taka modlitwa musiała zawierać w sobie element prawdy[56]. Dlatego liturgia była wspaniałym świadectwem nieomylnej wiary całego Kościoła. Za pośrednictwem liturgii można więc było przeprowadzić dowód z Tradycji. Augustyn, który w samym Kościele widział konkretny podmiot kultowo-liturgicznej praktyki Kościoła, mógł na podstawie jego znamion uzasadniać teologiczny autorytet liturgii. W niej właśnie jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół wypowiada swą wiarę. Wiara Kościoła przejawia się w liturgii z tym większą pewnością i zaufaniem, im wyraźniejsze jest jej apostolskie pochodzenie, im szerszy zasięg i im bardziej podstawowy charakter mają dane ryty oraz formuły modlitewne. W wyjaśnianiu zagadnień wiary można się posługiwać tylko takimi modlitwami, które zawierają i wyrażają treść wiary zarówno diachronicznie, poprzez wszystkie czasy, jak i synchronicznie, w różnych rejonach.

V. Liturgia jako *locus theologicus* teologii patrystycznej

Zgodnie z rozumieniem ojców, liturgia była więc *locus theologicus*, ponieważ stanowi wyraz żywej Tradycji i ma zakorzenienie w Piśmie[57]. Liturgia może być regułą wiary dlatego, że logicznie wcześniej wiara jest regułą liturgii. Modlitwa Kościoła zakłada przecież wiarę Kościoła i ją wyraża, stąd w myśleniu ojców Kościoła liturgia nie była normą wiary, lecz stanowiła jej potwierdzenie oraz źródło poznania teologicznego. Jej powaga opierała się na powadze Pisma, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego. Ojcowie Kościoła umieli wydobywać skarby Tradycji złożone w liturgii, a w kontrowersjach doktrynalnych przekuwali je na argumenty teologiczne.

Ze względu na wysoką wartość liturgii – najpierw jako pośrednictwa w dziele zbawienia, a następnie jako pomocy w rozumieniu wiary – troskę o czystość kultu Nauczycielski Urząd Kościoła uważał za swój szczególny obowiązek. Ponieważ liczni heretycy zmieniali liturgię, dostosowując do swych własnych poglądów, Kościół czuł się zobowiązany do chronienia oraz starannego formułowania dobra wiary przechowywanego w liturgicz-

[56] Aug., s. 348A,3; persev. 63–64; praed. sanct. 27; ep. 179,4; 194, 16–17.

[57] J. Schumacher, *Die Liturgie als „locus theologicus"*: FkTh 18 (2002) 161–185; W. Dürig, *Zur Interpretation des Axioms „legem credendi lex statuat supplicandi"*: A. Zienaus I in. (red.), *Veritati catholicae. FS L.* Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 226–236; G. Lukken, *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable:* QuLi 56 (1975) 97–112; J. Pascher, *Theologische Erkenntnis aus der Liturgie*: J. Ratzinger, H. Fries (red.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg i. Br. 1962, 243–258; H.-J. Schulz, *Der Grunsatz „Lex orandi – Lex credendi" und die liturgische Dimension der „Hierarchie der Wahrheiten"*: LJ 49 (1999) 171–181; *idem*, *Bekenntnis statt Dogma*, 394–403; B. Capelle, *Autorité de la liturgie chez les Pères*: RThAM 21 (1954) 5–22; W. de Vries, *Lex supplicandi – lex credendi*: EL 47 (1933) 48–58.

nych tekstach i obrzędach. Wczesnym tego dowodem jest zakaz synodu w Laodycei (między rokiem 341 i 381) śpiewania na nabożeństwach liturgicznych psalmów układanych przez prywatne osoby (ἰδιωτικοὶ ψαλμοί) i czytania pism niekanonicznych (kan. 59)[58]. Jeden z synodów w Hipponie (393) zarządził, żeby nowe oficjalne modlitwy przed ich wprowadzeniem do nabożeństw były poddawane cenzurze kościelnej (kan. 21)[59]. Synod w Kartaginie (407) wydał polecenie recytowania przy ołtarzu wyłącznie modlitw uznanych przez Kościół oraz zakazał używania tekstów sprzecznych z wiarą (*contra fidem*)[60]. Jako doświadczony biskup, Augustyn sumiennie sprawdzał modlitwy liturgiczne pod względem czystości wiary i przypominał innym biskupom obowiązek takiej samej czujności[61].

Często jednak nowo osiągnięte zrozumienie wiary było wprowadzane do liturgii po to, by wierni mogli lepiej je sobie uświadomić i żeby mogły mocniej zakorzenić się w ich sercach[62]. Doksologie i Symbole to uprzywilejowane miejsca, w których można było sprawdzić stan teologicznej refleksji i gdzie znajdowała odbicie aktualna sytuacja wiary – bądź jako odpowiedź na ataki, bądź jako recepcja dokonanego postępu.

Do jakiego stopnia liturgia aniołów mogła się stać jabłkiem niezgody dla teologów, dowodzi liturgiczna aklamacja *trishagion*: „Święty Boże, Święty mocny, Święty Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami!"[63]. Najpierw była poświadczona na soborze chalcedońskim i od początku rozumiano ją jako swoistą pieśń wojenną przeciwko monofizyckiemu mieszaniu natur w Chrystusie – jako że również w zjednoczeniu osobowym bóstwo zachowuje właściwą sobie moc i nieśmiertelność. Hymn ten wykorzystywali jednak także przeciwnicy Chalcedonu, obrońcy formuły *mia physis*; przed

[58] E.J. Jonkers (red.), *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (TMUA 19), Leiden ²1974, 96; Mansi, 2,590: *Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares in ecclesiis dici neque libros qui sunt extra canonem legere.*

[59] *Breviarium Hipponense*, kan. 21: *Concilia Africae a. 345–a. 465* (CCL 149,39).

[60] *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta 103* (CCL 149,218); drugi synod w Mileve (416), kan. 12: *nec aliae (sc. orationes omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae vel comprobatae in synodo fuerint, ne forte aliquod contra fidem, vel per ignorantiam, vel per minus studium sit compositum* (Mansi, 4,330).

[61] Aug., ep. 54,6; 55,34–35; 194,36; persev. 63; haer. 88,4.

[62] Za przykład tej praktyki może tu posłużyć wprowadzenie w Rzymie w latach 325–335 liturgicznej uroczystości Narodzenia Chrystusa 25 grudnia, jako „wyznania wiary w Chrystusa przeciwko arianizmowi"; zob. A. Heinz, *Die Bedeutung der Zeit des Konstantins (306–337) für die Liturgie der Kirche*: M. Fiedrowicz, G. Krieger, W. Weber (red.), *Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser*, Trier 2006, 139–182, 165–172.

[63] ACO 2,1,1,195. Zob. P. Plank, *Das Trishagion. Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen*: KO 35 (1992) 111–126; H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt (Sophia 5)*, Trier ²1980, 46–49; E. Klum-Böhmer, *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert*, München – Wien 1979.

ostatnim wezwaniem wstawiali słowa „który za nas zostałeś ukrzyżowany" i w ten sposób z aklamacji tej czynili przykład współorzekania przymiotów. Ortodoksyjni teologowie natomiast, interpretujący Trishagion w sensie trynitarnym, dodatek ten uważali za bluźnierczy i heretycki (Joh. Dam., f.o. 3,10).

Do włączenia Symbolu (NC) w liturgię eucharystyczną doprowadzili najpierw – także ze względu na wrogo nastawionych do Chalcedonu monofizytów – w Antiochii patriarcha Piotr Fullo (476–488), a w Konstantynopolu patriarcha Tymoteusz (511–517)[64].

Normalnie jednak wczesnochrześcijańska liturgia była oczywiście nie tyle bezpośrednim echem teologicznych kontrowersji, ile owocem spowodowanego przez nie rozwoju doktryny i wyjaśniania wiary. „Z głębokiego szacunku do najświętszej wiary i dla umacniania osłabłych dusz ludzkich", w związku z polemiką z ariańskimi Wizygotami, trzeci synod w Toledo (kan. 2) postanowił wprowadzić do niedzielnej liturgii nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary, które w swych artykułach chrystologicznych zawiera wyraźne odrzucenie arianizmu[65]. W jednoznacznym oświadczeniu: „ażeby prawdziwa wiara miała wyraźne świadectwo" (*quo et fides vera manifestum testimonium habeat*), ponownie podkreśla znaczenie liturgii jako uprzywilejowanej instancji poświadczającej ortodoksję. Jednocześnie synod ten zwracał uwagę na siłę liturgicznych modlitw umacniającą świadomość wiary; mówi mianowicie, że śpiewanie owego Symbolu uzdalnia lud do „uczestniczenia oczyszczonymi przez wiarę sercami w Ciele i Krwi Chrystusa".

Około roku 800 *Credo* to zostało włączone do mszy także u Franków. Dokonało się to w następstwie kontrowersji związanej z pojawieniem się na terenie Hiszpanii adopcjanizmu, w którego zwalczaniu najskuteczniejszą bronią wydawało się właśnie nicejsko-konstantynopolitańskie *Credo*[66]. W Kościele rzymskim na początku sprawa przedstawiała się inaczej. Mimo że bardzo czuwał on nad czystością wiary, to jednak nie był skłonny do wprowadzania do swej liturgii akcentów antyheretyckich. Od początku niemal sama już modlitwa eucharystyczna była redagowana jako możliwie pełny wyraz wiary. Na uwagę cesarza Henryka II (1014), zdziwionego, że

[64] Theod. Lect., h.e. 2,48; 32. Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 343–345; R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt ²1999, 187, uważa za możliwe w Konstantynopolu wprowadzenie NC do Eucharystii już w pierwszej połowie V wieku, pod wpływem prawowiernych akoimetów.

[65] Mansi, 9,992 n.; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 346 n.

[66] Walafried Strabo (gest. 849), *De eccl. rerum exord. et increm.* 22 (PL 114,947): „ażeby przez celebrowanie tego Sakramentu pobożność wiernych przeciwdziałała truciznom heretyków z pomocą lekarstwa, które zostało sporządzone w samym cesarskim mieście". Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 348–350; J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe I*, Freiburg i. Br. ²1962, 600 n.

w rzymskiej mszy nie było *Credo*, tamtejsi duchowni odparli, że Kościoła rzymskiego nigdy nie dotknęła żadna herezja i wobec tego nie ma konieczności częstego śpiewania tego tekstu[67]. Wprawdzie z politycznych powodów w końcu ustąpiono cesarzowi, jednak zwyczaj ten był ograniczony do niedziel i wybranych świąt. Miejsce *Credo* w zakończeniu mszalnej liturgii słowa oznaczało raczej wyrażenie zgody wiernych na usłyszane słowo Boże, niż – jak to było w obrzędzie hiszpańskim – wyznanie, mające potwierdzić prawowitą wiarę przed przyjęciem Komunii.

Patrystyczne odwoływanie się do *lex orandi* w celu ustalenia *lex credendi* opierało się na założeniu, że liturgia nie była dziełem jednej chwili, powstającym *ad hoc*, jako owoc kreatywności danego zgromadzenia. W rozumieniu ojców liturgia była po prostu przekazywaniem wiary: w co Kościół wierzył, to samo też uobecniał w sakramentalnych znakach, głosił słowami i w ten sposób z pokolenia na pokolenie zachowywał, jako żywą rzeczywistość. Dlatego teologia patrystyczna rozumiała siebie samą także jako przemyślaną liturgię, jako pewną formę dogmatycznej oceny przekazywanej w liturgii wiary Kościoła.

[67] B. v. Reichenau, *Libell. de quibusdam rebus ad miss. offic. pertin.* (PL 142, 1060 n.). Zob. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 351 n.

F. ARGUMENT Z PISM OJCÓW

I. Początki powoływania się na ojców

„Zapytaj ojca, by ci oznajmił, i twoich starców, niech ci powiedzą" (Pwt 32,7). Od tych słów Wincenty z Lerynu († 434) rozpoczął swe *Commonitorium*, które stanowi pierwszą próbę kryteriologii teologicznej. Autor zapewnia bez wahania, że wszystko, co dalej wskaże jako drogę szukania prawdy, „wiernie od świętych ojców przejął" (comm. 1,1)[1]. W prawdziwym i właściwym sensie za katolickie może uchodzić tylko to, „w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli" (comm. 2,5)[2]. W obrębie tych trzech kryteriów: powszechność (*universitas*), wiek (*antiquitas*) i jednomyślność (*consensio*), do których stosuje się też sam Wincenty, powoływanie się na ojców odgrywa ważną rolę; uważa się ich za wiarygodnych świadków tego, „w co zawsze wierzono".

1. Wzorce starożytne

Powoływanie się na *auctoritas patrum* nie miało z początku charakteru specyficznie chrześcijańskiego. Już dla grecko-rzymskiej starożytności długi wiek jakiejś rzeczy był jednocześnie rękojmią jej autentyczności, a obyczaje przodków uważano za normę dla teraźniejszości; starożytność uzasadniała respekt dla mądrości „starców", jako żyjących znacznie bliżej bogów[3]. Zjawisko duchowego nawiązywania do tego, co było dawniej, i pragnienie kontynuowania wcześniej głoszonych idei były charakterystyczną cechą uczenia się oraz przekazywania wiedzy zarówno w filozofii, jak i w naukach technicznych. Starożytna retoryka uczyła powoływania się na świadectwa zewnętrzne i autorytety, tam gdzie brakowało argumen-

[1] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 5.

[2] *Ibidem*, s. 7.

[3] Plat., Phil. 16c; Phaedr. 274b; Tim. 40d–41a; Cic., nat. deor. 3,5; Min. Fel., Oct. 6,1; Macr., sat. 3,14,2.

tów wewnętrznych, wyprowadzanych z samej rzeczy[4]. Starożytne prawodawstwo w interpretowaniu ustaw opierało się na powadze słynnych prawników z przeszłości. Jak dowodzą tego zwroty „ziemia twych przodków" (Rdz 31,3) lub „Bóg ojców naszych", także w Starym Testamencie powoływanie się na ojców odgrywało istotną rolę w określaniu własnej tożsamości religijnej. Z przedstawianiem stosunków między nauczycielem a uczniem jako swoistej relacji „ojciec – syn" można się spotkać zarówno w myśleniu biblijnym (Prz 1,8; 1 Kor 4,15), jak i w dydaktycznej praktyce rabinów, którzy jako nauczyciele Tory uchodzili za ojców swoich uczniów. Także tradycja neoplatońska przez tytuł „ojca" wyrażała rangę autorytetu nauczycieli akademickich[5]. Ojciec Kościoła Ireneusz (haer. 4,41,2) ten powszechny zwyczaj podsumował w tych słowach: „Każdego, kto był pouczany słowami kogoś drugiego, zwiemy synem nauczyciela, a tego ostatniego ojcem".

2. Praktyka w II i III wieku

Stosowanie zasady powoływania się na autorytet ojców w Kościele starożytnym było więc swoistym przejęciem i kontynuowaniem tradycji przed- i pozachrześcijańskiej. Oddziaływał tu jednak także pewien czynnik niemający gdzieindziej analogii, dlatego właśnie metoda ta stała się istotną cechą charakterystyczną teologii patrystycznej[6]. Im większa była – już u schyłku drugiego stulecia – świadomość oddalania się od czasów, „kiedy w Judei gorąca jeszcze była krew Chrystusa" (Hier., c. Lucif. 23), tym konieczniejsze wydawało się dające poczucie bezpieczeństwa odnoszenie się do normatywnych początków. Pewność temu nawiązywaniu do przeszłości dawało przede wszystkim powoływanie się na nieprzerwaną sukcesję apostolską. Także jednak bez odnoszenia się do zasady sukcesji Ireneusz z Lyonu miał świadomość bliskiego kontaktu z apostołami, ponieważ w swej młodości poznał sędziwego już wtedy ucznia apostołów – Polikarpa ze Smyrny, który znał wielu naocznych świadków Chrystu-

[4] Cic., top. 73: *ad fidem enim faciendam auctoritas quaeritur.*

[5] Ch. Markschies, *Normierung durch „Väter" bei Neuplatonikern und Christen*: Ch. Markschies, J. van Oort (red.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 1–30.

[6] N. Brox, *Zur Berufung auf „Väter" des Glaubens*: Th. Michels (red.), *Heuresis. FS A. Rohracher*, Salzburg 1969, 42–67 (= N. Brox, *Das Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000, 271–296); Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (BHTh 118), Tübingen 2002; B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalkedon*, Paderborn 1998, 255–261; R.M. Grant, *The Appeal to the Early Fathers*: JThS N.S 11 (1960) 13–24; E. Bellini, *Padri nella tradizione christiana*, Mailand 1982.

sa i swój biskupi urząd otrzymał od apostołów: „zawsze głosił i przekazywał Kościołowi tę naukę, którą przejął od apostołów" (haer. 3,3,4)[7]. Jako uczeń jednego z uczniów apostołów, Ireneusz był przekonany, że jest kontynuatorem niesfałszowanej Tradycji apostolskiej. Przejęcie nauki apostołów, od jednego tylko autorytatywnego pośrednika, i przekazanie jej (διαδοχή) zapewniało kerygmatowi Ireneusza niezrównaną autentyczność. Obok zasady sukcesji apostolskiej i tytułu ucznia uczniów apostołów, u Ireneusza jako inny jeszcze autorytet poręczający Tradycję występuje krąg prezbiterów z Kościołów Małej Azji. Ci „najstarsi" to nauczyciele kościelni – niektórzy będący także uczniami apostolskimi, inni uczniami uczniów apostołów. Bezpośredni kontakt z początkami lub przynajmniej bliskość z nimi również stanowiła gwarancję autentyczności ich nauczania i uwiarygodniała ich jako „zwiastunów prawdy" (haer. 1,15,6)[8]. Ireneusz, który sam słuchał ich kazań (haer. 4,27,1–4,32,1), albo znał je z trudnych do zrekonstruowania opowiadań, często powoływał się na ich nauczycielski autorytet i opowiadał, co im zawdzięcza[9]. Jeśli ta instancja pozostaje całkowicie anonimowa, to innych spośród świadków Ireneusza można zidentyfikować dzięki podanemu przez niego imieniu lub cytatowi[10]. To powołanie się na instancję wiarygodnego nauczyciela, którego kompetencja w dziedzinie prawdy opierała się na jego bezpośredniej bliskości apostolskiej epoki Kościoła, sprawiło, że już pod koniec II wieku autorytet „ojców Kościoła" był ugruntowany, choć samego tego terminu jeszcze nie używano.

Na początku III wieku również Klemens Aleksandryjski (protr. 113,1; strom. 1,11,3; ecl. 11,1; 27,1.4)[11] i Hipolit (Eus., h.e. 5,28,3–6) powoływali się na autorytatywnych wcześniejszych nauczycieli jako pośredników tego, co sami dalej przekazywali. Sam „błogosławiony prezbiter Ireneusz" był już zaliczany do godnych przytaczania świadków Tradycji (Hippol., haer. 6,42,1; 55,2). Wskazując na niego, także jednak na pisma Justyna, Milcjadesa, Tacjana, Klemensa Rzymskiego i Melitona, Ireneusz pytał heretyka Artemona, uważającego Chrystusa tylko za człowieka, i wychwalającego starożytność swego poglądu:

---

[7] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, s. 168. N. Brox, *Gnosi und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (SPS 1), Salzburg 1966, 144–150.

[8] Brox, *Offenbarung*, 150–157. Owi prezbiterzy niekiedy są, bez wątpienia, biskupami: haer. 4,26,2.

[9] Iren., haer. 5,5,1; 33,3; 36,1–2; epid. 3; ep. ad Flor. = Eus., h.e. 5,20,4.

[10] Iren., haer. 3,3,4; 5,33,4 (Polikarp); 5,28,4 (Ignacy); 3,3,3 (Klemens Rzymski); 4,20,1–2 (Hermas); 4,6,2; 5,26,2 (Justyn).

[11] Co do Pantenusa i innych prezbiterów u Klemensa Aleksandryjskiego. Zob.: A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I/1*, Leizpzig ²1958, 291–293.

> Jakżeż więc przypuścić, że ci, którzy żyli przed Wiktorem (trzynastym biskupem rzymskim: 189–198), tak uczyli jako oni [= heretycy] mówią, jeśli od tylu lat kościelną głoszono naukę?[12]

Już w II i III wieku przytaczano niekiedy autorytet starszych nauczycieli, czasem nawet po imieniu, jednak w większości wypadków trzeba dopiero wykazać, że w ich pismach rzeczywiście znajdują się nauki, które miał poświadczać ich autorytet. Przekonanie, że prawda była już na początku w całości głoszona przez Chrystusa oraz apostołów i od tamtego czasu przekazywana bez zmian, wydaje się potwierdzać, iż w to, co Kościół aktualnie głosił jako prawdę wiary, wierzyli już wcześniejsi i tego nauczali. Tę pierwszą fazę posługiwania się argumentem z pism ojców podsumował Euzebiusz na początku swej „Historii kościelnej" (h.e. 1,1,1): Uważał on, że przekazywanie nauki (διαδοχή) przez apostołów dokonuje się nie tylko dzięki sukcesji biskupiej, lecz także przez nieprzerwane następstwo nauczycieli, którzy „z pokolenia na pokolenie, ustnie i piśmiennie, sprawowali poselstwo słowa Bożego"[13]. Pochodzenie od apostołów i bezbłędne przekazywanie były więc tymi dwoma czynnikami, które gwarantowały autentyczność wiary.

II. Rozwój argumentu z pism ojców w dobie Nicei

1. Pierwsze dyskusje nad wartością i metodą tego argumentu

Sporadycznie tylko pojawiający się w tym okresie u pojedynczych teologów argument z wypowiedzi ojców zyskał w okresie soboru nicejskiego rangę zasady teologicznej. Najwcześniejszy, możliwy do zweryfikowania, przykład solidnych debat nad wartością i metodą argumentu z ojców znaleźć można w dyskusji prowadzonej w nawiązaniu do Nicei przez Asteriusza, Marcelego z Ancyry i Euzebiusza z Cezarei[14]. W swych polemicznych wystąpieniach przeciwko sofiście Asteriuszowi, którego można uważać za teologicznego poprzednika Ariusza i który w swych poglądach powoływał

[12] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 245.

[13] *Ibidem*, s. 4. H.Ch. Brennecke, *Die Kirche als* (διαδοχαὶ τῶν ἀποστόλων). *Das Programm der* ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία *des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I,1)*: E.-M. Becker, O. Wischmeyer (red.), *Was ist ein Text?* (Ntl. Entwürfe zur Theologie 1), Tübingen – Basel 2001, 81–93; J. Salaverri, *La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense*: Greg. 13 (1932) 211–240.

[14] Graumann, *Kirche der Väter*, 33–88.

się ogólnie na „najmądrzejszych ojców", biskup Marceli z Ancyry[15] ostro krytykował tę metodę argumentacji. Uważał ją za przejaw mentalności heretyckiej, która autorytet Pisma zastępuje czysto ludzkim myśleniem (frg. 2; 17) i powołując się na łatwe do zidentyfikowania swoje własne autorytety ojców, uzasadnia jakąś partykularną tradycję doktrynalną, i tym samym sytuuje się poza powszechną Tradycją Kościoła oraz okazuje się szkołą filozoficzną. Jako jednego z tych „ojców" Asteriusza Marceli mógł wymienić (frg. 18) Paulina z Tyru, który – jako zwolennik Ariusza – już na krótko przed soborem nicejskim na potwierdzenie własnych poglądów przytaczał w swym liście (ep. ad Alexandrum Alexandrinum) cytaty z dzieł Orygenesa[16] i w ten sposób duchowego ojca Asteriusza pozwala rozpoznać w człowieku, który także – zamiast kierować się wyłącznie autorytetem Pisma – wolał czerpać z innych źródeł, a mianowicie z własnych pomysłów i z pogańskiej filozofii (Marc., frg. 20–22). Za błędną Marceli uważał tu nie tylko podstawę wyjściową, którą w tym wypadku zamiast teologii zgodnej z Pismem stanowiły dogmatycznie traktowane ludzkie koncepcje. Zdaniem Marcelego, fałszywa była też metoda jego przeciwnika (frg. 21), ponieważ z hermeneutycznego punktu widzenia Paulin w nieodpowiedzialny sposób obchodził się z tekstami Orygenesa: ignorował jego wielowarstwową myśl i jego dzieło wykorzystywał do własnych celów. Według Marcelego wypracowane przez pogańską filologię i przyjęte w egzegezie biblijnej reguły interpretacji powinno się stosować również przy wyjaśnianiu świadectw tradycji, to znaczy wcześniejszych autorów dzieł teologicznych.

Gdy Euzebiusz z Cezarei (Marc. 1,4) z kolei zaatakował tę krytykę ojców jako niezgodną z tradycyjną postawą – mimo że Marceli (ep. Jul. = Epiph., haer. 72,2–3) często przytaczał teksty Tradycji na poparcie swego rozumienia wiary i w tym kontekście po raz pierwszy użył stworzonego przez siebie terminu „ojcowie Kościoła" (ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες: Marc. 1,4,3) – celem jego było zrehabilitowanie jako „słusznych i kościelnych" krytykowanych przez Marcelego świadectw (ἐκκλησιαστικῶς), eklezjologiczne zakorzenienie autorytetów własnej tradycji myślenia i ukazanie ich jako autentycznych przedstawicieli wiary Kościoła. Euzebiusz (Marc. 2,4,21) zapytał swego przeciwnika: „Dlaczego nie zachowujesz tego, co otrzymałeś od ojców Kościoła i [jego] nauczycieli, lecz wprowadzasz zamiast tego jakieś nowinki?" Pojęcie ojców Kościoła służyło więc Euzebiuszowi do zidentyfikowania innych stanowisk teologicznych, takich, które jego zdaniem nie były zgodne z nauczaniem Kościoła.

[15] To jego pismo (CPG 2800) można zrekonstruować tylko fragmentarycznie. Zob. frg. 2; 17–22; 116; 121–122 (wyd. M. Vinzent).

[16] H.G. Opitz, *Athanasius Werke 3,1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, nr 9; Marc., frg. 19.

W tej pierwszej solidnej dyskusji o znaczeniu „ojców" zostały już zasygnalizowane istotne problemy tej formy argumentacji teologicznej. W grę wchodziła relacja pomiędzy autorytetem Pisma a doktrynalną tradycją patrystyczną, a więc zagadnienie podstaw i węzłowych punktów orientacyjnych refleksji teologicznej. W polu widzenia pojawił się też problem odpowiedniej metody analizowania świadectw Tradycji.

2. *Atanazy: Ojcowie jako kryterium ortodoksji*

Atanazy prowadził dalej tę dyskusję nad metodą. Sobór nicejski stał się punktem wyjścia nowej refleksji nad warunkami i możliwością teologii ojców[17]. „318 ojców z Nicei", którzy „tylko zdefiniowali to, co przekazali na początku naoczni świadkowie i słudzy Logosu" (Athan., decr. 27), zostało uznanych za przedstawicieli autentycznej – sięgającej czasów Chrystusa – Tradycji, jednocześnie jednak za nowy autorytet, którego decyzjom trzeba się poddać. Przez określenie *homousios* ustanowili oni nową normę, która nie miała być niczym więcej, jak tylko poprawną interpretacją Pisma i Tradycji (Athan., syn. 1; decr. 27; Basil., ep. 140,2). Atanazy (ep. Afr.) mówił o „szczerej wierze, którą dał Chrystus, głosili apostołowie i przekazali ojcowie, którzy w Nicei się zgromadzili z całego świata". Uczestnicy soboru zostali więc wyraźnie dołączeni do łańcucha Tradycji jako „ojcowie", którzy otrzymali dotychczasową wiarę i jednocześnie ją przekazali (zob. ep. encycl. 1; decr. 27). Kiedy powołujący się na tradycję zwolennicy arianizmu usiłowali dowieść, że przez przyjęcie terminów „w istocie" i „współistotny" sobór nie postąpił zgodnie ani z Pismem, ani z ojcami (decr. 1), Atanazy w swym napisanym w latach 350–351 roku dziele *De decretis Nicaenae synodi* (25–27) zestawił cytaty wyjęte z wcześniejszych teologów, którzy potwierdzali nicejskie wyznanie wiary, wykazując, że kwestionowane zwroty były zakorzenione w Tradycji, a terminologię ariańską autorzy ci wyraźnie odrzucali już wcześniej. Dzieło to jest więc pierwszym znanym, ukierunkowanym dogmatycznie, *florilegium* patrystycznym. Atanazy dosłownie przytacza wypisy z czterech autorów (Teognost, Dionizy Aleksandryjski, Dionizy Rzymski, Orygenes), wiernie cytując ich pisma, pragnąc wykazać, że „sens" (διάνοια) nicejskiej wiary był „z ojców na ojców (decr. 27) przekazywany w całości i bez jej naruszenia".

Atanazy miał świadomość problematyki łączącej się z wybranymi przez siebie cytatami – do tego stopnia, że przytaczane miejsca starał się powiązać z zasadniczym stanowiskiem teologicznym każdego ich autora. W ten sposób udało mu się dowieść, że nie tylko inkryminowane terminy,

[17] Graumann, *Kirche der Väter*, 115–175.

lecz także właściwa intencja nicejskiego wyznania wiary była całkowicie zgodna z Tradycją. Metoda i hermeneutyka argumentu z pism ojców zostały pogłębione przez to wreszcie, że cytowanego wcześniej przez Atanazego ariańskiego biskupa Dionizego z Aleksandrii († 264/265) także arianie usiłowali uczynić koronnym świadkiem swoich poglądów, a więc jednego i tego samego autora przytaczano na potwierdzenie sprzecznych z sobą koncepcji teologicznych. Mając to na uwadze, Atanazy w swym dziele *De sententia Dionysii* wyjaśniał warunki poprawnej interpretacji świadectw Tradycji. Podczas gdy arianie wynajdywali niczego w końcu niedowodzące pojedyncze sformułowania, Atanazy (Dion. 4) podkreślał, że nie należy kurczowo trzymać się litery (λέξις), lecz trzeba patrzeć na intencję (διάνοια) danej wypowiedzi i brać pod uwagę prawdę wynikającą z całości dzieła autora. Ponieważ Dionizy za swego życia miał opinię niekwestionowanego nauczyciela i podobnie też cieszył się szacunkiem u potomnych, interpretowanie jego teologii w sensie wiary katolickiej wydawało się adekwatną hermeneutyką pisarza kościelnego, którego intencje w ocenie Atanazego zawsze odpowiadały myśli Kościoła. Tak więc Atanazy domagał się uprawiania egzegezy dogmatycznej zarówno Pisma, jak i poszczególnych teologów Kościoła.

Stawiając pytanie retoryczne: których ojców tego materiału Tradycji można by przytoczyć na poparcie poglądów ariańskich, Atanazy (decr. 27) próbował następnie przedstawić arianizm jako umysłowy produkt ostatniego okresu. W przypadku każdej herezji można stwierdzić, że „nie pochodzi ona od ojców, lecz dopiero teraz została wynaleziona" (Ar. 1,8). I na odwrót, według Atanazego istniała wewnętrzna spójność kościelnej wiary z Tradycją ojców. Swym przeciwnikom mógł więc przeciwstawić zasadę, że ich poglądy nie były zgodne ani z myślą Kościoła, ani z ojcami (ep. Epict. 3). Funkcja ojców polegała, zdaniem Atanazego (ep. Serap. 1,28), nie na głoszeniu własnej doktryny, lecz na strzeżeniu Tradycji: pierwotnego przekazu, nauki i wiary Kościoła, „którą Pan dał, którą głosili apostołowie i którą zachowali ojcowie"[18]. Tak więc ojcowie stawali się sprawdzianem ortodoksji, dlatego że byli przedstawicielami Tradycji i przeciwstawiali się heretyckim nowościom. Próbując uwiarygodnić terminologię nicejską przez odwołanie się do wcześniejszej teologii, Atanazy stwarzał jednocześnie możliwość pogłębienia refleksji teologicznej, gdy tymczasem krytycy soboru wycofali się na pozycje biblicyzmu i przeciwstawiali się prawowitemu postępowi w poznaniu.

Atanazy dostrzegał tu jednak także pewne niebezpieczeństwo. Mając do czynienia ze skomplikowanymi dyskusjami teologicznymi i subtelnościami terminologicznymi, biskupi nie potrafią wypracować sobie własnego osądu w kwestii ortodoksyjności poszczególnych twierdzeń, tym bardziej

[18] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 101.

że również arianie argumentowali nie tylko tekstami Pisma, lecz posługiwali się także sformułowaniami ortodoksyjnymi. W „Liście do biskupów Egiptu i Libii" Atanazy (ep. Aeg. Lib. 7,3–6; 8,4) zamieścił listę zarówno najważniejszych zwolenników poglądów ariańskich, jak też przedstawicieli kościelnej ortodoksji oraz ich pism. Oba te wykazy miały służyć jako podręczna pomoc w odróżnianiu teologów dogmatycznie niepewnych od godnych zaufania, tak żeby każdego ich poglądu biskupi nie musieli sami analizować i oceniać. Ta lista autorów oraz pism stanowi pierwszą wstępną formę wykazu uznawanych i odrzucanych dzieł, a także autorów. Został on sporządzony prawdopodobnie na przełomie V i VI wieku, a następnie włączony do tak zwanego *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (4–5) z drugiej połowy IV wieku.

W okresie ponicejskim sam Atanazy stał się postacią kluczową, na którą powoływały się wszystkie ugrupowania antyariańskie. Zredagowany przez niego w roku 362 List synodu aleksandryjskiego do antiocheńczyków (*Tomus ad Antiochenos*) miał być dokumentem ustanawiającym konsens i zobowiązującym wszystkie kierunki do przyjęcia soboru nicejskiego. Po śmierci sam Atanazy stał się „naszym błogosławionym ojcem" (Epiph., haer. 3,77,20,5), kryterium i krótką formułą prawowierności oraz kościelności. Zgoda i jedność z jego myślą stanowiły gwarancję przynależności do kręgu nicejskiej ortodoksji.

3. *Bazyli: Ojcowie jako świadkowie tradycji liturgicznej*

Ponieważ pneumatologiczne teksty Pisma wydawały się niewystarczające do odrzucenia doktryny stworzoności Ducha, w roku 375 Bazyli wystąpił w obronie wiary w boskość Ducha Świętego, posługując się przede wszystkimi argumentami czerpanymi ze świadectwa liturgii. Trzeba było, rzecz jasna, wykazać, że służąca tu za argument praktyka liturgiczna, a szczególnie stawianie Ducha na równi z Ojcem i Synem w doksologii, istniała od początku, a jej pneumatologiczna interpretacja nie była uwarunkowana aktualną sytuacją i potrzebami chwili. Przytaczając więc dokładne cytaty z dzieł starszych teologów, Bazyli (Spir. 71–75) wykazał, że praktyka liturgiczna, na którą się powoływał, nie jest niczym nowym, lecz ma za sobą długą tradycję. Cytaty z ojców miały poświadczać starożytność i powszechność obrzędów oraz doksologii, a także udokumentować ich pisemne potwierdzenie przez najwcześniejszych teologów[19]. Siłę do-

[19] Graumann, *Kirche der Väter*, 201–221; V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996, 261–263.

wodową tego argumentu wzmacniały zarówno liczba świadków pochodzących z najróżniejszych rejonów, jak i ich czcigodna starożytność. W tym wypadku ojcowie nie byli autorytetami naukowymi, lecz tylko świadkami modlitwy Kościoła z wcześniejszych okresów. Aktualna praktyka religijna, oddawanie czci Duchowi Świętemu na równi z (σύν) Ojcem i Synem, okazała się zgodna z Tradycją kościelną i – jak wykazało świadectwo ojców – była kontynuacją modlitwy wcześniejszych pokoleń. „To samo, co mówili nasi ojcowie, i my mówimy", brzmiała patrystyczna zasada Bazylego (Spir. 16; por. ep. 204)[20].

III. Wypracowanie metody w kontekście kontrowersji chrystologicznych

1. Etiologia dowodu z pism ojców

W argumentacji teologicznej niewystarczające okazały się zarówno samo Pismo, jak i Pismo przytaczane razem z chrzcielnym wyznaniem wiary oraz Symbolem nicejskim, dlatego podczas kontrowersji nestoriańskich V wieku dowodzeniu temu nadano postać formalnej metody. Same te argumenty potrzebowały autorytatywnej interpretacji w świetle tekstów ojców[21]. Historyk kościelny Sokrates (h.e. 5,10) pisze, że już podczas tak zwanych religijnych debat w Konstantynopolu (383) dyskutowano nad posługiwaniem się „Tradycją starszych". Podobno za poradą uczonego lektora Sisinniusa tamtejszy biskup Nektarios zaproponował arianom, żeby przednicejskich ojców obrali za dogmatyczne kryterium tej kontrowersji, jednak inicjatywa owa spełzła na niczym z powodu odmiennej interpretacji pism i w następstwie tego cesarz podjął w tej sprawie inne kroki. Jest kwestią sporną, czy w relacji tej mamy do czynienia z retrospektywną projekcją rozumienia argumentu patrystycznego w V wieku[22], czy też u jej podstaw tkwią jakieś fakty historyczne, ponieważ ta „etiologia" dowodu z wypowiedzi ojców mówi jednocześnie o jego porażce[23]. W każdym razie w tym niezrealizowanym zamiarze zastąpienia dialektycznych dysput przytaczaniem świadectw

[20] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 103.

[21] H. du Manoir, *L'argument patristique dans la controverse nestorienne*: RSR 25 (1935) 441–461, 531–559 (= *idem*, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, 454–490); J. Salverri, *Il argumento de la tradición patristica en la antigua Iglesia:* RET 5 (1945) 107–119.

[22] Graumann, *Kirche der Väter*, 240–242.

[23] Tak twierdzi M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methodik und Person* (FKDG 68), Göttingen 1997, 277 n.

ojców można wyczuć pewną nieufność wobec zbyt abstrakcyjnych i subtelnych spekulacji dogmatycznych. Poza tym w propozycji powołania się na ojców sprzed wybuchu kontrowersji jest widoczne przekonanie, że już wtedy znaleziono rozwiązanie aktualnych problemów.

2. *Cyryl Aleksandryjski jako „teolog ojców"*

Wybuch kontrowersji nestoriańskich przyczynił się do tego, że w dyskusjach teologicznych argument z ojców został wysunięty na pierwszy plan[24]. Pierwsze tego świadectwo znajduje się w tak zwanej *Contestatio Eusebii* – opublikowanym w roku 429 w Konstantynopolu pamflecie, w którym Euzebiusz, człowiek świecki, późniejszy biskup Dorylaeum, chciał dowieść, iż Nestoriusz jest heretykiem, w ten sposób, że w zbiorze świadectw cytaty z jego pism zestawił z wcześniej już potępionymi twierdzeniami Pawła z Samosaty[25]. Oprócz tego przytaczał cytaty z chrzcielnego wyznania wiary antiocheńskiego, a więc ojczyźnianego Kościoła Nestoriusza oraz z pisma, które rzekomo pochodziło od tamtejszego biskupa Eustacjusza, w rzeczywistości było to jednak dzieło pseudoatanazjańskie (inc. et c. Ar.). Aluzja do udziału tego autora w soborze nicejskim zwiększała jego powagę, kryła się w tym jednak także intencja włączenia tradycji antiocheńskich wyznań wiary w linię soboru nicejskiego.

Synod aleksandryjski w roku 430 sformułował uroczyście decyzję „wierności Symbolom świętych ojców i kroczenia w ten sposób królewską drogą"[26]. Głównym orędownikiem tej tendencji był biskup Aleksandrii Cyryl, który – sam dzięki intensywnemu studiowaniu literatury teologicznej dobrze obeznany z historią – dopomógł do oficjalnego uznania argumentu z ojców: „Jeśli przyjmiemy poglądy świętych ojców, będziemy kroczyć drogą prawdy" (Jo. 10,2) – brzmiała jego zasada. Od początku chrystologicznych dysput z Nestoriuszem był przekonany, że można go pokonać jedynie na gruncie tradycji patrystycznej[27]. Ponieważ obie strony uznawały literę Symbolu nicejskiego, nie zgadzały się natomiast co do jego sensu, konieczne stało się jego wyjaśnienie oraz interpretacja, tych zaś można było oczekiwać tylko od ojców soborowych, którzy byli autorami tego

[24] Graumann, *Kirche der Väter*, 255–419.

[25] ACO 1,1,1,101 n. Zob. M. Tetz, *Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises*: EvTh 21 (1961) 354–368 (= W. Geerlings, D. Wyrwa (red.), *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius* [BZNW 78], Berlin – New York 1995, 275–289).

[26] Mansi 4, 1072.

[27] Graumann, *Kirche der Väter*, 256–389. E. Nacke, *Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien*, Münster 1965.

Symbolu, albo od ich poprzedników lub następców na urzędzie. Tak więc Cyryl, chcąc się upewnić co do ortodoksyjności nauki wiary, najpierw przytaczał jako świadków wcześniejszych autorów, a następnie zestawiał zbiory takich cytatów i włączał je do własnych pism. Największym zaufaniem Cyryl darzył Atanazjańską wykładnię soboru nicejskiego, dlatego też usiłował przedstawić tego aleksandryjskiego biskupa jako prominentnego teologa, odpowiedzialnego za powstanie Symbolu, żeby następnie móc go uznać za najbardziej kompetentnego interpretatora nicejskiego wyznania wiary (ep. 1). Dla Cyryla (hom. pasch. 8,6) Atanazy był „naszym ojcem i najczcigodniejszym biskupem, którego się trzymamy, jako pewnej reguły prawowitej wiary (ὁ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως κανὼν ἀδιάστροφος)"[28].

Jeszcze przed jakąkolwiek merytoryczną dyskusją z poglądami swych przeciwników Cyryl nalegał, żeby za główny przedmiot dyskusji obrać stosunek spornych problemów do Tradycji, a zgodność z ojcami podnieść do rangi kryterium ortodoksji:

> Bardzo pożyteczne będzie dla nas, jeśli weźmiemy do rąk pisma świętych ojców, jeśli będziemy je otaczać wielkim szacunkiem i sami siebie będziemy badać, czy trwamy w wierze, jak to jest napisane (zob. 2 Kor 13,5) – a uczynimy to, uzgadniając nasze poglądy z prawdziwymi, nienagannymi naukami ojców (ep. 4,2).

Ponownie przytaczając to polecenie Pawła, Cyryl (expl. XII cap., anath. 8) wzywa do powoływania się na ojców w celu korygowania własnych teologicznych poglądów i słabości ludzkiego poznania oraz dostosowywania własnego myślenia do ich nauk.

> Można bez trudności skorygować siebie samego przez uważną lekturę dzieł ojców, których prawowierność jest powszechnie uznawana. W ten sposób można zbadać swą własną wiarę. Wszystkie uczciwe dusze usiłują wiernie stosować się do nauk ojców, oni bowiem za swoją uznali naukę Ewangelii i apostołów oraz z Pism Świętych zaczerpnęli doskonałą, czystą wiarę, dlatego posiedli słowo życia i byli pochodnią oświecającą świat.

Ojcowie byli tu więc przytaczani nie w charakterze prywatnych uczonych, lecz jako strażnicy wiary i pośrednicy dóbr Objawienia, które w czystej postaci przekazywali z pokolenia na pokolenie. Istotne treści teologii ojców znalazły się, zdaniem Cyryla, w nauczaniu soboru, dlatego powoływał się przede wszystkim na przedstawicieli ortodoksji nicejskiej, zwłaszcza na ojców kapadockich i na innych autorów z przełomu IV i V wieku. W odróżnieniu od sytuacji Atanazego, który poglądy biskupa Dionizego

[28] Th. Graumann, *Kirchliche Identität und bischöfliche Selbstinszenierung: der Rückgriff auf „Athanasius bei der Überwindung des nachephesinischen Schismas und in Kyrills Propaganda*: B. Aland i in. (red.), *Literarische Konstituierung von Identitätsfiguren in der Antike* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 16), Tübingen 2002, 195–213.

z Aleksandrii z połowy III wieku mógł uznać za ortodoksyjne dopiero po uprzedniej koniecznej ich reinterpretacji, Cyryl mógł się na tamtych autorów powoływać bezpośrednio, gdyż ortodoksyjność ich tekstów była oczywista. Dlatego od roku 428 w wielu pismach (ep.1,4; ep. 11,6; Arcad. 10–18; apol. orient. 13–17; Nest. 4,2) przytaczał przede wszystkim obrońców Nicei, Atanazego w pierwszym rzędzie, lecz także innych wiarygodnych biskupów, za których wiernego następcę uważał i siebie samego (in Ps. 47,13; expl. XII cap., anath. 11): „We wszystkim jesteśmy wierni wyznaniu wiary świętych ojców (...) postępujemy śladami ich myśli oraz intencji i w ten sposób idziemy niejako królewską drogą" (ep. 17. 3). Przedstawiając siebie jako uczonego „teologa ojców" i widząc w tym normatywny model dla każdego biskupa, ukazywał jednocześnie obraz swego oponenta Nestoriusza, potwierdzający jego wrogą postawę wobec tradycji i zapominanie o ojcach. Postulowany przez Cyryla profil biskupa, który powinien się odznaczać przede wszystkim znajomością teologii ojców, już kilka lat później znalazł odbicie w charakterystyce Nestoriusza autorstwa historyka Kościoła – Sokratesa (h.e. 7,32,19): jego popadnięcie w herezję wyjaśniał on brakiem znajomości dzieł ojców. Nestoriusz (Heracl.) ze swej strony przekonywał, że jest wierny tradycji ojców, i zarzucał Cyrylowi przeciwstawianie się ich nauczaniu[29]. Wsłuchując się w świadectwo ojców, rozważając szczególnie ich interpretacje wydarzenia Wcielenia, Cyryl sam usiłował znaleźć najbardziej poprawne jego rozumienie. Kierował się w tym intencją wykazania, że terminologia teologiczna, na przykład tytuł *Theotokos*, stanowi dobro przejęte z Tradycji. Jego celem było więc powiązanie własnych refleksji, zwłaszcza formuł chrystologicznych, z myślą ojców.

3. *Autorytet ojców na soborze efeskim*

Oddziaływaniu aleksandryjskiego biskupa należy przypisać fakt, że sobór efeski na swym pierwszym posiedzeniu 22 czerwca 431 roku przedłożone do oceny pisma Cyryla i Nestoriusza nie tylko zbadał w świetle „Symbolu zredagowanego przez zebranych w Nicei 318 świętych ojców i biskupów"[30], ale także – w celu dodatkowego potwierdzenia przygotowanej już na tej podstawie, lecz jeszcze nie ogłoszonej ich oceny – wypisy z Nestoriusza zestawił ze świadectwami ojców. Przeczytanie ich miało udokumen-

[29] ACO 1,1,1,32. Zob. Manoir, *Argumentation patristique*, 532–535.

[30] AO 1,1,2,13; Cyrills 2. *Brief an Nestorius von Jan./Febr. 430* (AO 1,1,1, 25–28); *Nestoius Antwortbrief an Cyrill vom Juni 430* (Ao 1,1,1, 29–32). Zob. P.Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon* (GÖK 2), Mainz 1963, 225–232; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Freiburg i. Br. ³1990, 687–691.

tować, że wyrok ten był zgodny z Tradycją i że Nestoriusz z nią zerwał[31]. W ten sposób podkreślono jednocześnie poprawność formalnej strony procedury, cesarz domagał się bowiem przeprowadzenia dyskusji doktrynalnej. Ponieważ jednak nie mogło do niej dojść, między innymi z powodu nieobecności Nestoriusza, postulatowi temu uczyniono zadość przynajmniej w ten sposób, przez pisemną „dysputę" Nestoriusza z „ojcami". *Dossier* cytatów, z którego wiele fragmentów można znaleźć w traktatach Cyryla i które przypuszczalnie zostało przez niego wcześniej przygotowane, obejmowało wypisy z „ksiąg świętych ojców, biskupów i różnych męczenników". Przytoczone szesnaście świadectw ojców odpowiada szerokiemu *spectrum* chronologiczno-geograficznemu, tak że można je było uznać za reprezentatywny głos całego Kościoła, potwierdzający jedność natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie.

Ponowna okazja podkreślenia znaczenia świadectwa ojców pojawiła się na kolejnym posiedzeniu w dniu 22 lipca 431 roku. Podczas gdy pragnącym się nawrócić kwartodecymanom w Konstantynopolu dano jakieś nienicejskie wyznanie wiary, teraz zadeklarowano wyłączność Symbolu nicejskiego i zakazano układania innych Symboli[32]. Wcześniej już antiocheńska frakcja biskupów na własnym posiedzeniu 26 czerwca w Efezie podjęła decyzję, że wyłącznie nicejskie wyznanie wiary należy uważać za obowiązujące i jedyne sformułowanie ortodoksyjne; w ten sposób chcieli oni przeciwstawić się anatemom Cyryla[33]. Wobec proklamowanej przez obydwa obozy wystarczalności i wyłączności Soboru nicejskiego, w grę wchodziła teraz kwestia interpretacji jego wyznania wiary. W wyjaśnianiu tej kwestii antiocheńczycy za najwyższą instancję uznali Pismo, powoływali się jednak również na doktrynę nauczycieli wiary wszystkich czasów[34], nie wymieniając przy tym konkretnych ojców. Na posiedzeniu zwołanym przez Cyryla 22 lipca 431 roku także podkreślono konieczność powoływania się na ojców, co miało chronić przed fałszywą interpretacją nicejskiego wyznania.

> Byłoby rzeczą słuszną, aby wszyscy zgadzali się z tą świętą wiarą. Jest ona pobożna i pożyteczna dla całego świata. Skoro niektórzy tylko udają, że wyznają taką wiarę, i zgadzają się z nią tylko pozornie, błędnie tłumaczą jej prawdziwy

[31] ACO 1,1,2,39–45; 1,3,67–74; Vincent. Ler., comm. 29,7–30,7. Zob. J.C. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles* II/1, Hildesheim 1973 (= Paris 1908) 302–310; J. Madoz, *El concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patristica:* EE 10 (1931) 305–338 (= *idem*, *El Concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins* [AnGr 5], Roma 1933, 157–163); H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 244; A. de Halleux, *La première session du concile d'Éphèse* (22 czerwca 431): EThL 69 (1993) 48–87, 78 n. Według Graumanna, *Kirche der Väter*, 349–409, świadectwa ojców nie zostały odczytane, lecz tylko dodane później przez Cyryla do akt soborowych.

[32] ACO 1,1,7,105.

[33] ACO 1,4,36 n.

[34] ACO 1,1,7,70.

sens, interpretują ją zgodnie z własnym sposobem myślenia i pouczają prawdę jako synowie błędu oraz dzieci potępienia, uznano za konieczne sięgnąć do świadectw świętych i prawowiernych ojców, aby mogły ukazać, w jaki sposób oni pojmowali wiarę i z odwagą ją głosili, tak ażeby było oczywiste, że wszyscy ci, których wiara jest prawdziwa i nienaganna, w ten właśnie sposób ją rozumieją, wyjaśniają i głoszą[35].

Uznana tu, podobnie jak u antiocheńczyków, kompetencja ojców jako instancji interpretującej nicejskie wyznanie wiary została w odróżnieniu od tamtych udokumentowana konkretnymi wypisami, które zgadzały się z cytatami przyjętymi w aktach z 21 czerwca, dodano jednak do nich cztery dalsze, częściowo przytaczane już przez Cyryla[36]. To poszerzenie autentycznej interpretacji soboru nicejskiego umocniło jej autorytet, a poza tym, w następstwie przyłączenia się biskupa Konstantynopola – Atticusa, doprowadziło do większej izolacji Nestoriusza, którego – już po włączeniu do akt soborowych wypisów z jego kazań – uznano za wrogo ustosunkowanego do Tradycji.

W odróżnieniu od pierwszego posiedzenia 22 czerwca, na którym ojcowie soborowi przedstawili poprawną interpretację soboru opartą na drugim liście Cyryla do Nestoriusza, teraz biskup aleksandryjski na pierwsze miejsce wysunął zdecydowanie świadectwo ojców i interpretacji tego soboru dokonał w ich duchu przez odpowiednio dobrane cytaty. Świadectwa ojców prawdopodobnie nie były elementem procedur samego soboru, jednak przez to, że Cyryl zaraz po soborze włączył je do jego akt i rozpowszechniał razem z tą dokumentacją, stworzył obraz soboru, który całkowicie odpowiadał jego wyobrażeniu o sobie jako teologu ojców i w oczach adresatów umocnił ich autorytet. Wzmianka o tym, że Cyryl (ep. 33,5; 55,6) sam spowodował włączenie cytatów z ojców do akt soborowych, odpowiadała jego pragnieniu wyjaśnienia osiągniętego w Efezie usankcjonowania jego teologii faktem, że on sam całkowicie poddawał się autorytetowi ojców. W tle dokonanej przez Cyryla redakcji akt nie było zamiaru fałszywego przedstawienia tamtego wydarzenia, lecz pragnienie dodatkowego, wyraźniejszego ukazania właściwych intencji soboru. Ponieważ w następstwie kanonicznego zatwierdzenia Symbolu nicejskiego nie było możliwe dalsze poszerzanie tego wyznania wiary, powoływanie się na ojców jako uprawnionych interpretatorów Symbolu dało pewne przesłanki służące dalszemu rozwijaniu formuły nicejskiej.

Osiągnięta dopiero dwa lata później, na spotkaniu unijnym w Efezie (433), jedność wschodnich teologów z Cyrylem stała się możliwa dzięki temu, że obydwa obozy znalazły w Atanazym teologa uznanego za wspól-

[35] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I (325–787), Kraków 2001, s. 167. ACO 1,1,7,89.

[36] ACO 1,1,7,89–95.

nego ojca, którego *Epistula ad Epictetum* (371/372) zawierała przesłanki dla chrystologii zarówno Cyryla, jak i antiocheńczyków, umożliwiające przerzucenie pomostu między przeciwnymi poglądami. List Atanazego zakreślał obszar ortodoksji, która miała się przejawiać w gotowości utożsamienia się z tym kluczowym tekstem. „Formuła zjednoczenia" poświadczała nie tyle całkowitą zgodę w teologii, ile uznanie, że odmiennie kładzione w chrystologii akcenty są jednakowo zakorzenione w Tradycji. Dzięki osiągniętemu na podstawie teologii ojców zjednoczeniu Cyryl mógł się umocnić w swej samoświadomości teologa ojców, który studiował ich pisma i robił z nich wypisy, weryfikował sprzeczne z sobą teksty, badał autentyczność pism i za pomocą *florilegiów* zapoznawał z ich teologią szerszą publiczność, a szczególnie osoby piastujące urzędy w państwie i Kościele.

Na soborze w Efezie argument z ojców osiągnął więc rangę klasycznej metody teologicznego dowodzenia. Świadectwa ojców, tak zwane patrystyczne χρήσεις, były od tego czasu autorytetem stawianym obok Pisma Świętego. Za pomocą zasady „Pismo i ojcowie" (ἡ γραφὴ καὶ οἱ πατέρες)[37] teologia V wieku dokonała tylko systematyzacji tego, co było praktyką już od wieku II: zwrócenie się do apostołów i „ojców" jako normatywnych początków oraz ich stałej tożsamości w historii. Dzięki odniesieniu idei natchnienia teraz także do ojców[38] ich autorytet jeszcze bardziej przybliżył się do powagi Biblii.

4. *Geneza* florilegiów

W kontrowersjach chrystologicznych po soborze efeskim zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy Cyryla posługiwali się patrystyczną metodą argumentacji. Jeśli przed tym zawartość cytatów zależała często od tego, co przypadkowo udało się znaleźć, teraz czyniono kroki mające na celu poszerzenie i pogłębienie podstawy argumentacji. Liczne *florilegia* – o orientacji zarówno monofizyckiej, jak i diofizyckiej – tworzono jako instrumenty przeznaczone do wykorzystania w dyskusjach[39]. Swój doktrynalny list do Flawiana (ep. 69), przed posłaniem go również nowemu patriarsze Kon-

[37] Cyr. Alex., ep. 38 (= Jo. Antioch.); 39; 55; w IV wieku już Gr. Naz., or. 33,15; Gr. Nyss., ep. 5,3.

[38] Cyr. Alex., ep. 1; 17; Nest. 4,2; Thdt., eran. 1 (PG 83,80C–D); ep. 151; Leont. B., Nest. et Rut. (PG 86, 1356A). Zob. G. Bardy, *L'inspiration des Pères de l'Église*: RSR 40 (1951) 7–26.

[39] H. Chadwick, *Florilegium*: RAC 7 (1969) 1131–1160; 1156–1159; E. Mühlenberg, *Griechische Florilegien*: TRE 11 (1983) 216 n.; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/1, Freiburg i. Br. 1986, 58–100 (bibliogr.). *Florilegiami* dogmatycznymi posługiwano się także później w kontrowersjach epoki Justyniana, jak również w sporach monoteletycznych i ikonoklastycznych.

stantynopola – Anatolowi, Leon Wielki uzupełnił świadectwami ojców[40]. Na soborze chalcedońskim *Tomus ad Flavianum* przeczytano jednak bez tego dodatku. Jego poszerzoną wersję papież Leon (ep. 165) w roku 458 przesłał cesarzowi[41]. Jako przedstawiciel antiocheńskiej doktryny dwu natur Teodoret z Cyru – podobnie jak Cyryl, wybitny znawca literatury patrystycznej – około roku 448 w swym skierowanym przeciwko monofizycie Eutychesowi piśmie *Eranistes* zgromadził ponad 250 tekstów ojców, wyjętych z 88 ich dzieł. Był bowiem przekonany, że przyczyną błędów przeciwników jest brak informacji dotyczących osiągniętego w tym czasie postępu w dyskusjach teologicznych. Jednocześnie opory wobec budzącej zrazu nieufność chrystologii usiłował przezwyciężyć przez przedstawienie jej adresatowi jako nauki ojców, nierzadko męczenników i wyznawców, których żywa wiara mogła w końcu ułatwić utożsamienie się z ich poglądami[42]. Tę imponującą liczbę cytatów zdystansowało jednak pewne *florilegium* monofizyckie z 1250 cytatami, które na początku VI wieku Sewer z Antiochii (c. imp. gram.) zredagował jako krytykę Apologii soboru chalcedońskiego (Jan z Cezarei) i które zawierało też zbiór świadectw dogmatycznych[43].

W kontrowersjach dotyczących soboru chalcedońskiego, które wybuchły po ukazaniu się *henotikonu* (formuła zjednoczenia) cesarza Zenona (482), *florilegia* stały się niemal jedyną bronią w walce za lub przeciw anatemie, pośrednio rzuconej przez cesarza na Chalcedon. Już około roku 482 zwolennicy tego soboru próbowali posłużyć się także autorytetem Cyryla Aleksandryjskiego w obronie doktryny dwu natur i w tym celu zredagowali odpowiednie *Florilegium Cyrillianum*. Sewer z Antiochii (Philal.) odmawiał florilegistom prawa posługiwania się Aleksandryjczykiem w obronie formuły chalcedońskiej, ponieważ był on jednoznacznym świadkiem przeciwstawnej chrystologii. Sewer, dla którego Cyryl był „królem interpretacji dogmatów" (*rex explicationis dogmatum*: c. imp. gram. 3,2,22), zarzucał prochalcedońskiej technice wypisów jego przeciwników zbytnie upraszczanie toku myśli autora i tym samym fałszowanie jego teologii. Dla antiocheńczyków (Philad. ad Nr. 10, Apol.) byli oni tylko „świętokradzkimi fałszerzami tekstów Cyryla". W rzeczywistości poglądy Cyryla były tak wielowarstwowe, że jego teologiczne dzieło mogło służyć za arsenał cytatów zwolennikom przeciwnych chrystologii. „Z tego samego drzewa można więc było rzeźbić różne obrazy Chrystusa"[44].

---

[40] ACO 2,1,1, 20–25.

[41] ACO 2,4,119–131.

[42] Zob. listę ortodoksyjnych teologów w: Thdt., ep. 151. Zob. Th. Graumann, *Väterzitate bei Theodoret*: StPatr 37 (2001) 492–498.

[43] A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/2, Freiburg i. Br. 1989, 22–32.

[44] *Ibidem*, 31.

5. Problem pseudoepigrafów

W patrystycznej argumentacji problem stanowiły nie tylko stronnicze interpretacje, lecz także manipulacje epigraficzne[45]. Teologowie podejrzewani lub oskarżani o heterodoksję szerzyli swe pisma, często posługując się imionami ortodoksyjnych ojców Kościoła. Długa lista *dubia i spuria*, która we współczesnych podręcznikach patrologii przedłuża wykaz autentycznych dzieł najwybitniejszych autorów, stanowi wymowne świadectwo tej praktyki. Najbardziej eksponowaną jej ofiarą był tu prawdopodobnie Atanazy, opoka nicejskiej ortodoksji. Już za swego życia pisał o przykrych doświadczeniach z ariańskimi fałszerzami (apol. Const. 19). Pod jego imieniem kursowały między innymi dużej wartości listy do Lucifera z Calaris, który uchodził wprawdzie za radykalnego nicejczyka, jednak udaremnił wysiłki Atanazego zmierzające do zakończenia schizmy antiocheńskiej[46]. Posługując się imieniem Atanazego, kolportowano także – skierowane przeciw Cyrylowi Aleksandryjskiemu – dzieło „Antylogia", napisane przez nestorianina Euteriusza z Tyany, w którym w nawiązaniu do dyskusji chrystologicznych lat 431–433 bronił antiocheńskiej chrystologii separacji. Najbardziej znanym przykładem nie tylko z długiej listy *pseudoathanasiana*, lecz z ogólnie lansowanych przez kręgi heterodoksyjne epigrafików, są tak zwane fałszerstwa apolinarystyczne[47]. Przekazywanie pism kwestionowanego Apolinarego z Laodycei († ok. 390) i jego uczniów pod tak znanym ortodoksyjnym imieniem, jak Atanazy, skłoniła Cyryla Aleksandryjskiego (Arcad. 10) do uznania formuły „jedna natura" Chrystusa (μία φύσις) za ortodoksyjną. Wspartą autorytetem Cyryla, formułę *mia physis* przeciwnicy chalcedońskiej doktryny dwu natur uważali za znamię ortodoksji. Jak dowodzi przypisywane Leoncjuszowi z Bizancjum pismo *Adversus fraudes Apollinistarum* z pierwszej połowy VI wieku, fałszerstwo to nie uszło uwagi krytyków. W tej epoce spotkać się można zarówno z krytyczną postawą wobec świadectw ojców[48], jak też

[45] Brox, *Berufung*, 57–61; *idem*, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudoepigraphie* (SBS 79), Stuttgart 1975; G. Bardy, *Betrug und Fälschung in der Literatur der christlichen Antike*: N. Brox (red.), *Pseudoepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (WdF 484), Darmastatt 1977, 163–184; G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*: RHE 32 (1936) 5–23, 275–302 (interpolacje, skróty, „korektury"); W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* (HAW I,2), München 1971, 171–210, 218–225, 260–303.

[46] L. Saltet, *Fraudes littéraires des Schismatiques luciférien aux IVe et Ve siècles*: BLE 8 (1906) 300–326.

[47] Grillmeier, *Jesus der Christus* II/2, 251–253; A. Tuilier, *Remarques sur les fraudes des Apolinaristes*: J. Dummer (red.), *Texte und Textkritik* (TU 133), Berlin 1987, 581–590.

[48] Hipacjusz z Efezu (ACO 4,2,172 n.); Facund., defens. 1,5. Zob. Speyr, *Fälschung*, 196–199.

z bezkrytycznym posługiwaniem się świadectwami sfałszowanymi lub nieautentycznymi.

Widać to w kontrowersyjnej ocenie Dionizego Areopagity, który swoje napisane około roku 500 dzieło opublikował pod imieniem wzmiankowanego w Dziejach Apostolskich 17,34 ucznia Pawła. W tym wypadku wątpliwości pojawiły się już w VI wieku (Hipacjusz z Efezu), jednak towarzyszyło im też niezachwiane przekonanie o jego wiarygodności (Jan Filopon, Jan ze Scytopolis). Dyskusje nad jego autentycznością trwały jeszcze w epoce nowożytnej.

Od połowy VI wieku przytaczanie pism nieautentycznych lub interpolacji coraz bardziej się szerzyło, przy czym – tak jak zawsze – celem było potwierdzenie własnych poglądów przez autorów jak najwcześniejszego, normatywnego okresu początków Kościoła, takich jak Klemens Rzymski, Ignacy i Justyn[49]. W sytuacji jednak, w której Tradycja często nie rozwiązywała nowych problemów, a szukanej aktualnie normy nie można było znaleźć w przeszłości, dzieła pseudoepigraficzne lub zawierające interpolacje wychodziły naprzeciw aktualnym potrzebom, ponieważ nosiły wiarygodne imiona z – uważanej za miarodajną – wczesnej epoki. Literackie fikcje lub manipulacje na nowy sposób raz jeszcze potwierdzały ogólne znaczenie idei Tradycji. Związane z tym pragnienie udokumentowania ciągłości i zgodności z normą początków albo wczesnej epoki tam, gdzie brak było odpowiednich świadectw, nierzadko prowadziło do antydatowania twierdzeń teologicznych za pomocą pseudoepigrafów i interpolacji. Jeśli prawda w zasadzie została podana już na początku i od tamtego czasu była przekazywana przez godnych zaufania tradentów, to również tezy uważane obecnie za prawdziwe można było bez obawy przypisywać wcześniejszym świadkom wiary i potwierdzać ich autorytetem. Z powodu braku zrozumienia dla historycznego rozwoju wiary dokumenty autentyczne były tak pomieszane z nieautentycznymi, że przez całe tysiąclecie nie można było ich oddzielić. Dopiero historyczno-krytyczny stosunek do pism ojców, który pojawił się w epoce renesansu, reformacji i kontrreformacji, doprowadził do podjęcia poważniejszych wysiłków zmierzających do wyjaśnienia problemów autentyczności.

[49] Grant, *Appeal*, 18–22.

IV. Argument z pism ojców u Augustyna

1. Kontrowersje z donatystami

Argument z pism ojców odgrywał doniosłą rolę nie tylko w dyskusjach chrystologicznych Kościoła greckiego. W Kościele łacińskim, obok Kasjana (inc. 7,24–30) i Leona Wielkiego (ep. 165,10)[50], argumentacją patrystyczną posługiwał się po roku 412 w sporach pelagiańskich przede wszystkim Augustyn[51]. Wcześniej jeszcze, w polemice z donatyzmem, zetknął się on z następującym problemem: w odróżnieniu od poglądów Cyryla Aleksandryjskiego, stanowisko teologiczne nie było tu otwarte na możliwość różnych interpretacji, lecz stanowiło jednoznaczny pogląd, jednak nie przez cały Kościół przyjmowany. Konkretnie dotyczyło to Cypriana, biskupa Kartaginy (ep. 69–75), na którego autorytet, wspierany nadto przez *sententiae episcoporum* synodu północnoafrykańskiego z roku 256, powoływali się teraz donatyści forsujący tezę o nieważności chrztu heretyków i schizmatyków. Augustyn nie mógł i nie chciał podważać autorytetu biskupa męczennika. Wolał rozważać ten problem z perspektywy eklezjologicznej i podkreślał, że w ówczesnym konflikcie z biskupem rzymskim również Cyprian z umiłowania jedności Kościoła nie chciał doprowadzić do schizmy. Mimo że biskup Kartaginy mógł być pewny poparcia północnoafrykańskich synodów, to jednak Kościół powszechny stanowi wielkość nadrzędną i tutaj granice miał także nauczycielski autorytet Cypriana[52]. Powaga kanoniczna przysługuje tylko Biblii, nie zaś pismom Cypriana. Co się zgadza ze świadectwem biblijnym, to należy przyjąć. Co jest z nim sprzeczne, trzeba odrzucić (Aug., Cresc. 2,39–40). Jeśli kontrowersje z donatystami doprowadziły Augustyna do pewnej relatywizacji dowodu z ojców i do podkreślenia autorytetu Pisma i całego Kościoła, to dyskusje z pelagianami dały mu okazję do pozytywnej oceny argumentu z wypowiedzi ojców.

---

[50] M.B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après Léon le Grand* (LQF 34), Münster ²1971, 9–21.

[51] G. Maschio, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412–418)*: Aug. 26 (1986) 459–479; E. Rebillard, *A new style of argument in Christian polemic: Augustine and the use of patristic citations*: Journal of Early Christian Studies 8 (2000) 559–578; *idem*, *Augustin et ses autorités: l'élaboration de l'argument patristique au cours de la controverse pélagienne:* StPatr 38 (2001) 245–263; B. Altaner, *Kleine patristische Schriften*, wyd. G. Glockmann (TU 83) Berlin 1967, 170 n.; A. Trapè, *Introduzione: Sant'Agostino, Natura e grazia* I (NBA 17/1), Roma 1981, 104–110.

[52] Aug., bapt. 2,2–4; Zob. G. Bavaud, *Introduction: Saint-Augustin, Traités Anti-Donatistes* II (BAug 29), Paris 1964, 23–30.

2. *Dyskusje z Pelagiuszem i Julianem z Eclanum*

Już w pierwszym swym piśmie antypelagiańskim Augustyn (pecc. mer. 3,10.12) wskazywał na Cypriana, który poświadczył synodalną decyzję udzielania chrztu dzieciom, i na Hieronima, który wprawdzie nie był biskupem, ale przez swą elokwencję i poczytność swych pism stał się świadkiem Tradycji zarówno łacińskiej, jak i greckiej[53]. Powoływanie się na ortodoksyjną Tradycję (*fides antiquitus tradita, fides antiquissima*) było tym bardziej wskazane, że pelagianie w swej argumentacji przytaczali nie tylko Pismo (Aug., c. Jul. imp. 4,84), lecz posługiwali się również świadectwami pochodzącymi od ojców, odpowiadając w ten sposób na zarzut, że są odosobnieniu w głoszeniu tego czy innego poglądu (Aug., nat. et gr. 71). Ponieważ Pelagiusz w piśmie *De natura* dowodził prawdziwości swej doktryny, posługując się cytatami z Laktancjusza, Hilarego, Ambrożego i Jana Chryzostoma, Augustyn (nat. et gr. 71–78) poczuł się zmuszony do krytycznego zbadania dogmatycznych świadectw swego przeciwnika. Według jego oceny wybrane teksty były zbyt mało precyzyjne, żeby mogły służyć w rozwiązywaniu teologicznych problemów łaski. Znajdowały się wśród nich i takie, które można było interpretować w dwu sprzecznych ze sobą znaczeniach (*testimonia media*: nat. et gr. 71), co automatycznie pozbawiało je siły dowodowej. Pierwszy przytoczony przez Pelagiusza cytat utracił swą wartość właśnie dlatego, że nie podał on ani autora, ani tytułu dzieła (*ibidem*). Innej okazji do krytycznej oceny swych dowodów ze świadectw ojców Pelagiusz dostarczył w piśmie *De libero arbitrio*. Po odwołaniu się do Stolicy rzymskiej i zrehabilitowaniu go przez papieża Zozyma Pelagiusz próbował się powołać na biskupa Ambrożego, jako autorytatywnego interpretatora wiary Rzymu[54]. Augustyn, sam ochrzczony przez owego biskupa mediolańskiego, jego Komentarz do Łukasza znał oczywiście lepiej niż Pelagiusz, który wprawdzie posługiwał się tym dziełem, jednak nie przestudiował go tak gruntownie i nie cytował tak dokładnie, jak *Doctor gratiae* (Aug., gr. et pecc. or. 1,46–55). Nie wyrwane z kontekstu cytaty, lecz przytaczanie miejsc paralelnych, nie pozbawione sensu urywki tekstów, lecz cytaty podawane we właściwym kontekście, dowodzą, że wypowiedzi Ambrożego o łasce w pełni harmonizują z Pawłem, reprezentującym *apostolica veritas* (Aug., gr. et pecc. or. 1,55; nat. et gr. 75)[55].

---

[53] A. Fürst, *Zur Vielfalt altkirchlicher Soteriologie. Augustins Berufung auf Hieronymus im pelagianischen Streit*: J.B. Bauer (red.), *Philophronesis: für N. Brox* (GrTS 19), Graz 1995, 119–185.

[54] Aug., gr. et pecc. or. 1,47: *beatus, inquit (sc. Pelagius), Ambrosius, in cuius praecipue libris romana elucet fides*.

[55] E. Dassmann, *„Tam Amrosius quam Cyprianus" (c. Iul. imp. 4,112). Augustins Helfer im pelagianischen Streit*: D. Papandreou, W.A. Bienert, K. Schäferdiek (red.), *Oecumenica*

Na początku Augustyn usiłował przede wszystkim zbijać argumenty z pism ojców przytaczane przez jego przeciwników, sam natomiast nie rozbudowywał argumentu patrystycznego. Później jednak znalazł on u Augustyna szerokie zastosowanie w kontrowersji z Julianem z Eclanum, który w polemice z nim (c. Jul. 1,29) posługiwał się nie tylko dowodami rozumowymi i argumentami z Pisma, lecz sięgał po argumenty z dzieł ojców, czerpiąc głównie z tradycji greckiej. Finalizm swego własnego dowodu z pism ojców Augustyn (c. ep. Pel. 4,20) trafnie ujął w następujących słowach:

> Tym, którzy dowierzają słowom tych ludzi, trzeba przypomnieć, w jaki sposób w owych sprawach katoliccy biskupi byli wierni słowu Bożemu jeszcze przed tą czczą gadaniną. Powinni wiedzieć, że my prawdziwej i od wieków ugruntowanej wiary katolickiej bronimy przed nowymi nieszczęsnymi roszczeniami heretyckich pelagian.

Gdy Julian z Eclanum zarzucał Augustynowi wynalezienie grzechu pierworodnego, wtedy biskup z Hippony (c. Jul. 1,5–35; c. Jul. imp. 1,52) stawił mu przed oczy autorytet ośmiu zachodnich ojców (Ireneusz, Cyprian, Retycjusz, Olimpiusz, Hilary, Ambroży, Innocenty I, Hieronim) oraz wielu przedstawicieli Kościoła greckiego (Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom). Augustyn (c. Jul. 1,30; 2,37) mógł z całą świadomością wskazać na fakt, że wbrew twierdzeniom Juliana jego poglądy nie były oparte na „spisku straceńców"[56] i niepokonanej dotąd manichejskiej przeszłości, lecz w pełni się zgadzały z przekonaniami tych, którzy „w Kościele katolickim zajaśnieli zdrową nauką"[57] i mogli reprezentować Kościół powszechny w wymiarze zarówno chronologicznym, jak i geograficznym. W jednomyślnym świadectwie ojców wyrażała się więc wiara samego Kościoła (c. Jul 1,34). Przytaczanych autorów Augustyn starał się – przez podawanie ich stolic biskupich – ukazywać jako autentycznych nauczycieli wiary. Jako mężowie piastujący w swym życiu urzędy, pozostawali w jedności ze swymi Kościołami i byli ich przedstawicielami. Świadectwu ojców szczególnej wartości dodawał fakt, że żyli przed wybuchem aktualnych kontrowersji, a więc „osądzili tę sprawę w czasach, w których nie było jeszcze możliwe pomówienie ich o stronniczość" (c. Jul. 2,34)[58].

Dowód z pism ojców w wydaniu Augustyna cechuje nie tylko klarowność metody, wymagającej przytaczania świadectw obiektywnych i jedno-

---

et Patristica. FS W. Schneemelcher, Stuttgart 1989, 259–268. Jednak powoływanie się samego Augustyna na Hieronima nie zawsze odpowiadało tym metodologicznym zasadom. Zob. Fürst, *Vielfalt*, 181–185.

[56] Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 112 n.

[57] *Ibidem*, s. 113.

[58] *Ibidem*, s. 171.

znacznych. Augustyn przemyślał także relacje zachodzące między autorytetem Pisma i argumentem z dzieł ojców. Jako interpretatorzy Biblii (*divinarum scripturarum tractatores*: Aug., pecc. mer. 3,12) teologowie są jej podporządkowani. Tylko ona posiada *canonica auctoritas* (pecc. mer. 3,14) i dlatego może rościć sobie prawo do bezbłędności[59]. „Kogo nie przekonał apostoł Jan, jak miałby go przekonać biskup Hilary?" – Augustyn (nat. et gr. 73) sceptycznie pyta Pelagiusza i ponownie podkreśla pierwszeństwo Pisma przed teologami Kościoła. Powoływanie się na ojców umożliwia jednak, dzięki ich świadectwu, lepsze zrozumienie treści samego Pisma (Aug., c. Jul. imp. 4,112).

V. Ojcowie jako świadkowie wiary Kościoła

Specyficzną wartość dowodową świadectwa ojców w objaśnianiu Pisma widzieli także inni przedstawiciele argumentacji patrystycznej: „Dzięki łasce Ducha Świętego zgłębili natchnione Pismo i poznali jego sens" (Thdt., ep. 151)[60]. Reprezentowana przez ojców tradycja pozostaje więc w bliskiej relacji do Pisma, które chcieli oni wyjaśniać, bronić i odnosić do określonych sytuacji oraz problematyki. Jeśli „Pismo i ojcowie" często byli przytaczani obok siebie, wtedy to podwójne pojęcie miało oznaczać Biblię i jej interpretację, kerygmat i egzegezę. Dowodu ze świadectw ojców nie można oddzielać od dowodu z Pisma. Przytaczane świadectwa ojców zawierały często objaśnienie jakiegoś miejsca w Piśmie. Pismo i ojcowie poświadczali niejako wiarę Kościoła: „Tego poprawnego rozumienia dogmatów i tej prawdy uczyła nas mądrość ojców, podobnie też Pismo Święte tak właśnie uczy nas myśleć i mówić" – mógł napisać Cyryl Aleksandryjski (Jo. 9,11), gdy wyjaśniał poświadczoną przez J 14,11 jedność Chrystusa z Ojcem. Teologiczny autorytet stanowiła nauka ojców szczególnie dlatego, że „nie wymyślili jej oni sami, lecz znaleźli ją w Pismach" (Max. Conf., Pyrr.: PG 91,320).

Augustyn wskazywał jednak na inny jeszcze aspekt wartości świadectwa ojców. Nie zależała ona głównie od poziomu teologicznego wykształcenia, chociaż u wielu ojców był on niewątpliwie wysoki (Aug., c. Jul. imp. 2,37); widziano w nich przede wszystkim obrońców reguły wiary

[59] Aug., ep. 93,35: *hoc genus litterarum ab auctoritate canonis distinguendum est*; ep. 82,23–25; 148,15; c. ep. Pel. 4,20; podobnie Hier., ep. 82,7.

[60] Athan., gent. 1; Cyr. Alex., apol. orient., praef. 4; Thdt., ep. 89; Max. Conf., qu. Thal. 65; ambig. 37.

(*regulae catholicae fidei defensores*: c. Jul. 1,22)[61], którzy wiernie zachowywali złożony w Piśmie depozyt wiary: „Przestrzegali nauki znalezionej w Kościele, czego sami się nauczyli, tego uczyli, co od ojców otrzymali, to synom przekazali" (c. Jul. 2,34; por. c. Jul. imp. 1,117; 2,150; 4,72;)[62]. Nie inaczej już w II wieku pisał Ireneusz (haer. 3,3,4) o uczniu apostołów Polikarpie; Atanazy (dcr.) powtarzał to samo o świadkach wiary z III wieku, jak też o ojcach nicejskich; w V wieku Cyryl Aleksandryjski (ep. 1) wystawił podobne świadectwo Atanazemu; antiocheńczyk Teodoret (ep. 89) przedstawił całą – obejmującą trzy wieki – serię świadków wiary, od Ignacego po Jana Chryzostoma; Leon Wielki (ep. 129,2) mówił o nauce wiary, którą „ojcowie otrzymali od swych przodków i przekazali następcom". Pod koniec VI wieku dla Maksyma Wyznawcy (opusc. 19) respektowanie tej przewodniej oznaczało rezygnację z nowych sformułowań wiary i stosowanie się do teologicznej myśli ojców:

> Wbrew twierdzeniom naszych przeciwników, nie wynajdujemy nowych formuł, lecz przyjmujemy naukę ojców. Nie wymyślamy też nowych pojęć, odpowiadających naszemu rozumieniu, ponieważ takie postępowanie byłoby oznaką zarozumiałości i prowadziłoby do heretyckich, błędnych poglądów. Ze czcią, jako nasz autorytet, rozważamy to, co zrozumieli i powiedzieli święci.

Tym, co się ujawniało w świadectwie ojców, był w gruncie rzeczy autorytet samej prawdy. Toteż Maksym Wyznawca (ambig. 42: PG 91,1341) przytaczał autorytet „naszych świętych ojców i nauczycieli", od razu jednak dodawał: „albo lepiej – autorytet prawdy, która przez nich mówi i mówiła".

Zasada: „Uczyli Kościół, czego sami nauczyli się w Kościele" (Aug., c. Jul. imp. 1,117) domaga się niezmiennej tożsamości przekazywanej wiary: „Nic innego nie otrzymali od przodków, nic innego nie przekazali następcom" (Aug., pecc. mer. 3,12). Ojców uważano za wiarygodnych pośredników *depositum fidei*, w niesfałszowanym stanie przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Osobisty wkład dany w tym procesie tradycji przez pojedynczych teologów, „nowe", które razem ze „starym" wydobywali ze skarbca wiary i głosili (por. Mt 13,51), w dowodzie z ojców usuwało się w cień, zostawiając miejsce innej idei: w historii przekazywana jest bez zmian tylko podana na początku prawda. Argument z wypowiedzi ojców wyrażał w gruncie rzeczy teologiczne przekonanie, że wiara Kościoła jest autentycznie przekazywana w historii.

---

[61] Aug., pecc. mer. 3,11: *vides quanta fiducia ex antiqua et indubitata fidei regula vir tantus (sc. Cyprianus) ista loquatur*; c. Jul. 1,17: *quid potuit dici verius et catholicae regulae congruentius?* (Basilius); c. Jul. 1,17, ench. 8.

[62] Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, s. 177.

VI. Problemy dowodu z pism ojców

1. Autentyczność i siła dowodowa świadectw

Z dowodem pochodzącym od ojców wiązało się niemało problemów. Pojawianie się nowych, w tej postaci nieznanych ojcom problemów: kwestia autentyczności pseudoepigrafów, retrospektywna interpretacja twierdzeń, stronnicza selekcja tekstów i tendencyjna interpretacja autorów, to tylko niektóre czynniki, które utrudniały posługiwanie się metodą patrystyczną. Dołączało się do tego bezkrytyczne niekiedy poważanie wszystkiego, co stare; Ireneusza na przykład (haer. 2,22,5; 5,33,3) to bezkrytyczne zaufanie czcigodnym tradycjom ojców doprowadziło do przyjęcia poglądu, że Jezus osiągnął sędziwy wiek i głosił nauki zdecydowanie chiliastyczne. Pojawił się też problem wynikający stąd, że dawniejsi prominentni biskupi reprezentowali niekiedy poglądy sprzeczne z późniejszym stanowiskiem całego Kościoła, jak choćby Cyprian w sporach o chrzest udzielany przez heretyków. Powoływano się też niekiedy na świadectwa teologów heterodoksyjnych. Tak na przykład w swej nauce o stworzoności Syna i Ducha Świętego Eunomiusz (apol. 4,25) jako normę i kryterium prawdy (κανών, κριτήριον) przytaczał „czcigodną tradycję ojców", która była uznawana od samego początku, mimo iż mógł się tu powołać tylko na tekst jednego starego wyznania, a nie przytoczył ani jednego konkretnego cytatu starszych teologów (apol. 5)[63]. Tymczasem także w kręgach heterodoksyjnych kwestionowano autorytet ojców i powoływano się wyłącznie na Pismo. Eutyches, którego jeden z synodów w Konstantynopolu wezwał do wytłumaczenia się z jego monofizyckiej doktryny, oświadczył w roku 448, że wprawdzie uznaje nicejską i efeską (431) interpretację wiary, ponieważ jednak w ostatnim czasie ojcowie interpretujący Symbol nicejski w niektórych punktach pobłądzili, on sam woli badać tylko Pismo, które jest pewniejsze niż interpretacje owych ojców[64]. Kiedy rok później w trakcie badania akt synodu z roku 448 przedstawiciel ekskomunikowanego w tym czasie Eutychesa, diakon Konstantyn, po powtórnym przeczytaniu owej wypowiedzi oświadczył, że rozbieżności w poglądach ojców uniemożliwiają podnoszenie ich do rangi reguły wiary, wywołał tym wzburzenie. Pełna konfliktów i trudnych do rozwiązania problemów dogmatycznych sytuacja w V wieku nie pozwalała już, jak dawniej,

[63] Basil., Eun. 1,4 wie o posługiwaniu się tym tekstem przez „niektórych ojców"; krytycznie o tym się wypowiada także Gr. Nyss., Eun. 3,2,98–99. Zob. Graumann, *Kirche der Väter*, 431.

[64] ACO 2,1,1,124; 2,3,1,104 n. Zob. G. May, *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalcedon*: AHC 21 (1989) 1–61, 17 n.; Sieben, *Konzilsidee*, 246; Graumann, *Kirche der Väter*, 431.

ani argumentować na podstawie *sola scriptura*, ani opierać się na Piśmie i Symbolu chrzcielnym lub nicejskim. Powoływanie się na Tradycję ojców w interpretowaniu tych dokumentów stało się nieuniknione.

2. *Sprzeczne interpretacje*

Granice argumentu z pism ojców wyszły na jaw najpóźniej w dobie kontrowersji monoteletycznych VII wieku, kiedy obydwa obozy teologiczne nie tylko uznawały ich autorytet, ale odwołując się do tych samych ojców, dowodziły sprzecznych z sobą twierdzeń[65]. Mające wydźwięk monoteletyczny wypowiedzi teologów, których ortodoksja była niewątpliwa – takich jak Grzegorz z Nazjanzu, Cyryl Aleksandryjski lub Pseudo-Dionizy Areogapita – domagały się dokładnej interpretacji. Oprócz tego pojawiły się nowe problemy, które – jak na przykład kwestia działania i woli w Chrystusie – były jeszcze nieznane wcześniejszym ojcom i oprócz dokładnej interpretacji ich wypowiedzi konieczne było nowe, głębsze ich przemyślenie. Jeśli jednak refleksja ta miała być kontynuacją myśli ojców, nie można było zatrzymywać się na literze ich tekstów, ale należało pytać o jej sens, brać pod uwagę nie same terminy, lecz wskazywaną przez nie rzeczywistość (Max. Conf., opusc. 25; ep. 19: PG 91,273C; 596B–C). Zasada ta nierzadko prowadziła jednak do przypisywania wypowiedziom ojców sensu przeciwnego bezpośredniemu znaczeniu ich słów, a zgodnego z poglądami samego interpretatora. Szacunek okazywany ojcom nie przeszkadzał, jak widać, dowolnemu traktowaniu ich dzieł. Cytaty z tych dzieł służyły czasem bardziej ilustrowaniu własnych poglądów niż argumentacji i w konsekwencji nie prowadziły do zmiany teologicznego stanowiska, lecz do potwierdzenia już ukształtowanego poglądu.

3. *Anachroniczne kryteria ortodoksji*

Co pewien czas powracano do sporów o to, jak należy oceniać takie miejsca w dziełach dawnych renomowanych teologów, które nie odpowiadały już kryteriom nowej, rozwijającej się teologii późniejszej epoki i zdawały się nawet sprzeczne z dogmatami. Najbardziej znanym tu przykładem jest Orygenes: w wyniku rozwoju historii dogmatów w IV wieku zakwestionowano jego ortodoksję[66]. Wypowiedzi z pierwszej połowy III wieku

[65] G. Bausenhart, *„In allem uns gleich außer der Sünde". Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie* (TSTP 5), Mainz 1992, 182–195.

[66] N. Brox, *Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas*: *idem*, *Das Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000, 405–422.

dotyczące niższości Syna od Ojca, preegzystencji duszy i powszechnego zbawienia (*apokatastasis*), a wreszcie pomysł *théologie en recherche*, teologii, która często wskazywała tylko możliwości rozwiązania problemu, powstrzymywała się jednak od formułowania definitywnego osądu, na skutek rozwoju teologii w IV wieku zdezaktualizowały się i wydawały się już nie tylko anachroniczne, ale w niektórych wypadkach wręcz heretyckie. Z rzadka tylko pojawiały się próby usytuowania poglądów danego autora w kontekście historycznym. Atanazy (decr. 27) zauważył, że niektóre terminy Orygenesa trzeba oceniać w ich relacji do tego kontekstu i tych wyzwań, jakim miały odpowiadać w jego czasach. Rufin (apol. adv. Hier. 2,33) uznawał istnienie pewnego rozwoju dogmatów, w związku z czym niektóre błędy w dziele Orygenesa „zostały przez nas tymczasem odrzucone, ponieważ osiągnięty został szczytowy poziom wiary i prawdy". Próba ocalenia ortodoksji tego aleksandryjczyka polegała na uznaniu inkryminowanych tekstów za późniejsze fałszerstwa wprowadzone przez heretyków. Przykładam takiej próby jest dzieło Rufina „O sfałszowaniu pism Orygenesa". Jako dowodami posługiwano się wypowiedziami wcześniejszych teologów (między innymi Atanazego, Hilarego i Cypriana), których coś podobnego spotkało. Hieronim (apol. Ruf. 2,15.17–19; 3,5) z całą ostrością przeciwstawiał się takim, jego zdaniem nierzeczowym, sposobom obrony[67]. Równie ostro protestował Hieronim (adv. Ruf.; ep. 80; 84) przeciw próbie Rufina oczyszczania dogmatycznie podejrzanych miejsc u Orygenesa w jego głównym systematycznym dziele „O zasadach"; Rufin dokonywał ich swobodnego przekładu, modyfikował albo w ogóle opuszczał, tak że teologia aleksandryjczyka została doprowadzona do stanu współczesnej Rufinowi ortodoksji końca czwartego stulecia. Hieronim przeciwstawił temu bardziej dosłowny przekład, który był jednak niewiele mniej tendencyjny, ponieważ wydobywał na wierzch i akcentował newralgiczne punkty, by zwrócić uwagę na niebezpieczny charakter inkryminowanych tez Orygenesa. Niemniej jednak Hieronim (ep. 84,2; 62,2; 82,7; 119,11) domagał się większego zróżnicowania w traktowaniu Orygenesa. Aleksandryjczykowi, jako *dogmatistes*, czyli w kwestiach dogmatycznych, należy jego zdaniem się przeciwstawiać, natomiast jako *interpres*, to znaczy w dziedzinie objaśniania Pisma, można bez obawy za nim iść.

Problem sposobu oceniania uznawanych w przeszłości teologów w sytuacji kiedy teologiczna refleksja poczyniła postępy, albo kiedy tezy autora zostały pośmiertnie potępione, pojawił się wyraźnie w sporze o tak zwane trzy rozdziały. Chcąc wyjść naprzeciw monofizytom, cesarz Justynian w roku 544 potępił trzech głównych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej

[67] A. Fürst, Hieronymus, *Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i. Br. 2003, 30–36.

– Teodora z Mopsuestii, Teodoreta z Cyru oraz Ibasa z Edessy – i decyzję tę podał do zatwierdzenia na drugim soborze w Konstantynopolu w roku 553, mimo że już w 449 potępieni w Efezie, teologowie ci zostali wyraźnie zrehabilitowani w Chalcedonie. Już w roku 544/545 północnoafrykański biskup Postumius[68] protestował przeciw cesarzowi, mówiąc, że absurdem jest „prowadzenie wojny ze zmarłymi". Zdania sprzeczne z wiarą trzeba niewątpliwie odrzucić, nie należy jednak rzucać anatemy na od dawna już nieżyjących autorów takich zdań. Pod naciskiem Justyniana papież Wigiliusz w roku 553/554 zgodził się na potępienie samych zdań, ale nie trzech oskarżanych biskupów.

Obroną owych trzech teologów zajął się też jeszcze przed soborem w Konstantynopolu, w latach 546–548 północnoafrykański biskup Fakund z Hermiane (*Pro defensione trium capitulorum*)[69]. Dzieło to zawiera ważne kryteria oceniania autorytetu ojców. Autorytetu danego autora nie podważają nadużycia w posługiwaniu się jego pismami (defens. 10,5,14–18)[70]. Nikt cieszący się za swego życia uznaniem Kościoła i zmarły w pokoju z nim nie może zostać potępiony po śmierci (defens. 6,5,34; 11,7,14; 12,1,28–43). Nikt też nie może podlegać krytyce za to tylko, że nie przewidział przyszłej problematyki (defens. 1,5,36; 10,1,15; 11,1,25–26). To samo dotyczy tego, kto w odniesieniu do nierozwiązanego jeszcze problemu głosił pogląd później dopiero potępiony przez Kościół (defens. 11,5,5). Teologiczne stanowisko autora należy wyjaśniać w świetle ówczesnego kontekstu historycznego (defens. 1,5). Ściśle dosłowna interpretacja nie jest właściwa; sformułowań podejrzanych nie należy od razu potępiać, ale trzeba najpierw zbadać ich rzeczywisty sens (defens. 10,5,7–8; 11,6,1–2; 7,24). Miejsca niejasne trzeba wyjaśniać w świetle prawd jednoznacznych (defens. 9,3,19), wypowiedzi niejednoznaczne powinno się interpretować w sensie ortodoksyjnym (defens. 9,5,2). Przyznanie się samych autorów do błędów w konkretnych punktach trzeba traktować tak samo jak skargę, że do ich pism przeciwnicy wprowadzili interpolacje (defens. 3,6,16; 9,1,20.29). Herezja polega nie na samym błędzie, lecz na uporczywym w nim trwaniu (defens. 8,2,13; 3,2–3; 9,6,14). Kto szuka prawdy, jest gotów wprowadzić korekty, uznaje autorytet Kościoła i pragnie pozostać we wspólnocie z nim, więc mimo jakiegoś błędu, nie może uchodzić za heretyka (defens. 12,1,26). Za po-

[68] Ep. ad Justinianum imperatorem de tribus capitulis (PL 67,995–998).

[69] M. Simonetti, *Haereticum non facit ignorantia*: Orph. N.S. 1 (1980) 76–105; R.B. Eno, *Doctrinal authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century: Ferrandus and Facundus*: REAug 22 (1976) 95–113; L. Thomassin. *Dogmata Theologica V. Prolegomena*, Paris 1868, 93–103.

[70] Facund., c. Moc. 3–4: Nadużyć mogli się dopuszczać heretycy także w cytowaniu Augustyna.

mocą tych zróżnicowanych refleksji Fakund chciał zapobiec pomniejszaniu kręgu słusznie cytowanych autorów przez retrospektywne ich potępianie w dyskusjach teologicznych, w których dominowała argumentacja powołująca się na ojców.

VII. Znaczenie argumentu z ojców w teologii patrystycznej

U schyłku epoki patrystycznej można zaobserwować znużenie i skostnienie, przede wszystkim w teologii Wschodu, której przedstawiciele niewiele już wkładali wysiłków w nowe przemyślenia, po większej części poprzestawali na tworzeniu *florilegiów* i próbowali dokonać systematyzacji całej nauki wiary za pomocą cytatów z pism ojców. W chrystologii przykładem tego może być tak zwana *Doctrina patrum* z drugiej połowy VII wieku. Jan z Damaszku (dialect. 2; zob. prol.), który w końcu VII wieku, jako znakomity systematyk tradycji ojców, był kimś daleko więcej niż tylko oczytanym wprawdzie, ale nie twórczym, epigonem i kompilatorem – nakreślił program wszystkiego, co było do zrobienia w tamtej epoce: „Nie powiem nic od siebie samego, zbiorę tylko wypowiedzi boskich i mądrych mężów"[71].

Historycy Kościoła lub dogmatów oczekiwaliby może od takich schyłkowych epok jakiegoś większego intelektualnego, teologicznego dorobku. Jednak osiągnięcia owych pokoleń okazują się wcale nie tak małe. Wyraźnie widać, że posiadały one znaczną dozę samokrytyki i – zdając sobie sprawę z docierania do granic własnych możliwości – chciały wiernie przekazać bogatą spuściznę swych przodków przynajmniej w postaci kompilacji oraz antologii. Alternatywę stanowiłyby efemeryczne produkty własnej intelektualnie zubożałej epoki, roszczące sobie pretensje do głoszenia czegoś nowego i do dokonywania zmiany od dawna już przestarzałych paradygmatów. Z perspektywy czasu dopiero widzimy, jak wiele cennych dóbr duchowych otrzymaliśmy dlatego tylko, że tak zwani epigoni i nietwórczy kompilatorzy nie chcieli mówić nic od siebie, lecz uważali za swe zadanie dokonanie podsumowania wcześniejszej wiedzy i przekazania jej późniejszym czasom. Oczekiwanie czegoś więcej od owej epoki i ówczesnych pokoleń równałoby się ignorowaniu pewnych prawidłowo-

[71] G. Richter, *Einleitung: Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel* (BGL 15), Stuttgart 1982, 62–74; H.-G. Beck, *Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus*: HKG III/1, Freiburg i. Br. 1966, 56 n. Zob. Max. Conf., ep. 15; Leont. Byz., Nest. et Eut. 2 (PG 86, 1344d).

ści historii, w której po okresie rozkwitu następuje czas posuchy, oraz niedocenianiu przynajmniej zasługi zachowania, właściwej temu ostatniemu.

W każdym razie argument z pism ojców dowodzi, że źródłem myśli patrystycznej była całość. Ojcom była obca teologia, która widzi tylko ostatnie dwadzieścia lat. Ich refleksja nad wiarą i jej głoszenie karmiły się całą Tradycją. Leon Wielki (ep. 89) mówił o „wierze katolickiej, którą otrzymaliśmy od apostołów dzięki pouczeniu Ducha Świętego i świętych ojców". Zapominanie o przeszłości i koncentrowanie się wyłącznie na teraźniejszości są przeciwieństwem teologii ojców; pisany jej był długi żywot, ponieważ budowali oni na całości.

Pierwszą systematyczną refleksję nad dowodem z pism ojców stwierdzić można już trzy lata po zakończeniu soboru efeskiego u Wincentego z Lerynu (comm. 29,6), który ówczesnej praktyce nadał kształt teorii i sprecyzował warunki decydujące o specyficznej wartości ojców w przekazywaniu treści wiary: Trzeba

> uciec się (...) do zapatrywań świętych ojców, ale tylko tych, którzy – każdy w swoim czasie i miejscu – przez wytrwanie w jedności obcowania i wiary stali się miarodajnymi nauczycielami, i uznać bez żadnych wątpliwości za prawdziwą katolicką naukę to, czego się ci ojcowie jednoznacznie i jednomyślnie trzymali[72].

VIII. *Consensus patrum*

1. *Teologiczna recepcja starożytnego argumentu* e consensu patrum

Według Wincentego (comm. 3,4; por. 2,6; 28,7–8) siła dowodowa argumentu z wypowiedzi ojców opierała się więc na *consensus patrum*. Klarownie zdefiniował on też pojęcie owego konsensu w nauczaniu. Fakt, że ojcowie ci, „choć żyli w różnych miejscach i czasach (...), okazali się przez to miarodajnymi nauczycielami i wszyscy jak jeden mąż – nie ten lub ów tylko – w jednym i tym samym duchu, otwarcie, często, wytrwale przyjmowali pisali i uczyli"[73], stanowi rękojmię autentyczności wiary. Autor *Commonitorium* (28,6; por. 3,4; 29,6) często określa warunki przytaczania danego teologa jako autorytetu i zaliczania go między *magistri probabiles* (comm. 3,4)[74]:

[72] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 58 n.

[73] *Ibidem*, s. 8.

[74] Madoz, *El concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins*, 143–156.

> Należy jednak zbierać zdania tych tylko ojców, którzy w katolickiej wierze i społeczności świątobliwie, mądrze, niezachwianie żyli, uczyli i wytrwali – i na to zasłużyli, by albo z wiarą w Chrystusie umrzeć, albo szczęśliwie oddać życie za Niego[75].

Jednak nawet gdy te warunki są spełnione, nie wolno stawiać żadnego odrębnego poglądu najwybitniejszych nawet teologów nad powszechną zgodę ojców (comm. 28,8):

> Cokolwiek by zaś któryś z nich, choćby to był święty i uczony, choćby to był biskup, choćby wyznawca i męczennik, przyjmował poza wszystkimi lub w przeciwieństwie do nich – wszystko to trzeba jako jego własne, tajemne i prywatne mniemania odgraniczyć od stanowiącego powagę, wspólnego i publicznego poglądu ogółu. W przeciwnym bowiem razie moglibyśmy z wielkim niebezpieczeństwem dla wiecznego zbawienia, według świętokradzkiego zwyczaju heretyków i odszczepieńców, porzucić starą prawdę powszechnego dogmatu i popaść w błędną nowinkę jednego człowieka[76].

Argumentowanie *e consensu omnium* za prawdziwością danej wypowiedzi pojawiło się w filozofii starożytnej jeszcze przed okresem sofistów[77]. Mimo krytycznej postawy już wczesnych greckich myślicieli wobec tradycyjnych stanowisk wielu, powszechna zgoda była uważana także za instancję i kryterium prawdy. Platon (Alc. 1,111a–e) w swym rozważaniu o przymiotach dobrego nauczyciela domagał się przede wszystkim zgodności pomiędzy uczącymi[78]. Ta koncepcja zgodności była dominująca w późnej filozofii szkolnej i popularnej. Za podstawę tego argumentu Arystoteles uważał właściwą człowiekowi zdolność poznawania prawdy i sam posługiwał się nim w praktyce dialektycznej. Jego zdaniem, poznanie prawdy dokonywało się za pomocą przekazywania doświadczenia: „To, co wszystkim się wydaje, rzeczywiście też tak się ma. Kto zaś zbija to przekonanie, nie zdoła zastąpić go innym, bardziej wiarygodnym" (N.E. 1172 b36)[79].

Teologia patrystyczna przyjęła ten starożytny argument ze zgodności, a jednocześnie pogłębiła go, uzasadniając zgodność w sprawach wiary

---

[75] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 55. Podobnie Decr. Gelas. 4.

[76] *Ibidem.*

[77] H.U. Instinsky, *Consensus universorumi:* Hermes 75 (1940) 265–278; L. Koep, *consensus:* RAC 3 (1957) 294–303; K. Oehler, *Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik*: *idem, Antike und Abendland,* München 1969, 234–271; R. Schian, *Untersuchungen über das „argumentum e consensu omnium"* (Spudasmata 28), Hildesheim 1973.

[78] Graumann, *Kirche der Väter,* 125–128: o recepcji tej idei u Athan., decr. 4.

[79] Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 360.

wskazaniem na oświecające działanie Ducha Świętego[80]. Przypisywana Duchowi *conspiratio* stanowi gwarancję powszechnej ortodoksji. Zgodne przekonanie od początku już uchodziło za szczególną cechę i praktykę okresu apostolskiego (Dz 2,46; 5,12), a później jednomyślność ta została uznana za kryterium autentycznej *paradosis*, przekazywanej prawdy.

2. *Wartość i krytyka*

„Bo gdzie głosi się prawdę, tam panuje powszechna zgoda" – pisał około roku 400 syryjski biskup Sewerian z Gabali (hom. in incarnat. 7). *Consensus omnium* jest wiec oznaką prawdziwości. Niezachwiane zaufanie do mocy konsensu w potwierdzaniu prawdy przebija ze słów Kasjana (inc. 1,6):

> Do pokonania herezji musi wystarczyć zgodne przekonanie wszystkich, ponieważ autorytet całości jest przejawem niewątpliwej prawdy; tam, gdzie nikt nie wyraża odmiennej opinii, mamy doskonały dowód prawdziwości.

Euteriusz z Tyany (antilog. 2) natomiast krytycznie wypowiadał się o praktyce powoływania się w kościelnych decyzjach jedynie na fakt większości i domagał się przytaczania rzeczowych argumentów:

> Tłum domagający się uznania jego autorytetu bez przytoczenia dowodu może co prawda budzić lęk, nie potrafi natomiast przekonać. Czy sto tysięcy ludzi wystarczy do przekonania mnie, że dzień jest nocą? Albo żebym monetę miedzianą uznał za złotą i tak się nią posługiwał? (...) Tak więc w sprawach ziemskich nie respektujemy błądzącego tłumu, a w prawdach niebiańskich miałbym pójść za głosem [tłumu] niepodającego dowodu i odstąpić od tego, co od wieków było zupełnie zgodnie (μετὰ πολλῆς συμφωνίας) przekazywane i potwierdzane świadectwem Pisma?[81]

Całkowicie odmienna ocena argumentu z *consensus omnium*, którą mniej więcej w tym samym czasie spotykamy u Kasjana (431) i Euteriusza (431/433) wynikała między innymi z odmiennych teologicznych stanowisk danego obrońcy i krytyka tego argumentu. Jako zwolennik Cyryla, Kasjan znajdował się w obozie ówczesnej większości, gdy tymczasem nestorianin Euteriusz należał do mniejszości. Euteriusz dowodził, że oprócz konsensu

[80] Cypr., ep. 68,5; Basil., ep. 229,1; Ps.-Basil, Eun. 5,2; Gr. Nyss., in cant. 15 (FC 16,824); Thdt., eran. 1 (PG 83,80C–D); ep. 151; Caelest., ep. 18,1; Leo, ep. 103; Leont. Byz., Nest. et Eut. (2 PG 86, 1355); Io. Dam., imag. 2,18.

[81] M. Tetz, Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΕΑΥΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΟΥΣΑ. *Zur altkirchlichen Frage nach der Klarheit der Heiligen Schrift*: S. Hermann, O. Söhngen (red.), *Theologie in Geschichte und Kunst. FS W. Elliger*, Witten 1968, 206–213, 207.

synchronicznego, czyli aktualnego przekonania większości, istnieje inny jeszcze rodzaj zgodności, mianowicie konsens diachroniczny, polegający na tym, że „od wieków coś było przekazywane (...) z powszechną zgodnością". Ten diachroniczny wymiar konsensu stanowił zasadniczy rdzeń patrystycznego argumentu pochodzącego z tradycji. Dla Melchiora Cano (*De locis theologicis* 7,1-4), który w zaraniu epoki nowożytnej (1563) jako jeden z pierwszych teologów podawał reguły posługiwania się argumentem *consensus patrum*, dowód ze zgodnego świadectwa ojców był „najważniejszym i najbardziej miarodajnym elementem *auctoritas traditionis*[82].

3. *Konsens synchroniczny i diachroniczny*

Gdzie z zasady zgodności uczyniono kryterium w kwestiach wiary, tam rzeczywistą większość w Kościele ojcowie rozumieli zawsze w sensie diachronicznym. W ich przekonaniu Kościół nigdy nie był tylko społecznością aktualnie żyjących, lecz stanowił wspólnotę obejmującą wszystkich wiernych wszystkich czasów. Znamienne dla tego rozumienia są słowa Grzegorza Wielkiego (in evang. 1,19,1), zgodnie z którymi *ecclesia universalis* obejmuje wszystkich ludzi, poczynając od Abla, pierwszego sprawiedliwego, aż po ostatniego wybranego przy końcu świata. W tej perspektywie eklezjologicznej większości jedynie synchronicznej nigdy nie można by było uważać za rzeczywistą większość i za autentyczny konsens. Decydujący konsens jest tak samo ponadczasowy, jak sam Kościół. Rękojmię trwania w wierze apostolskiej stanowi tylko łączność z ową większością diachroniczną.

Atanazy (decr. 4) powiązał te dwa konsensy, synchroniczny z diachronicznym, mówiąc, że biskupi nicejscy „nie różnili się poglądami ani między sobą, ani ze swymi ojcami", tak że gwarancję ogłoszonej tam prawdy stanowił podwójny konsens, teraźniejszości i przeszłości. Analogiczną postawę zajął Bazyli w sporze z Eunomiuszem, gdy ten zaprotestował przeciwko argumentowi pochodzącemu z Tradycji w następujących słowach:

> Proszę was, nie bierzcie liczby za kryterium prawdy i nie ufajcie rozumowi większości. Z szacunku dla tej czy innej godności nie odbierajcie praw rozumowi i nie zamykajcie uszu na głos tych, którzy później przyjdą, ażeby swym potomkom zdać sprawę ze spuścizny tych, którzy nas poprzedzili.

Temu krytycznemu wobec Tradycji i dystansującemu się od Kościoła racjonalizmowi Bazyli tak się przeciwstawił:

---

[82] A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, 153 n.

> Co powiadasz? Mamy się nie liczyć z tymi, którzy nas poprzedzili? Mamy nie okazywać szacunku liczbie i tym chrześcijanom, którzy teraz żyją i którzy żyli, odkąd jest głoszona Ewangelia? Mamy za nic mieć godność tych, którzy promieniowali tyloma duchowymi charyzmatami? (...) Równałoby się to zamykaniu oczu duszy i wyrzuceniu z pamięci wszystkiego, co święte!

I tutaj konsens diachroniczny został powiązany z synchronicznym. Autentyczny konsens odzwierciedla więc świadomość wiary Kościoła w jego apostolskości i powszechności.

Fakt zgodnego przekonania wierzących stanowił już u schyłku drugiego stulecia nieomylny dowód, że ich wiara jest oparta na autentycznej Tradycji i w ostatecznym rozrachunku sięga Tradycji apostolskiej. „Co u wielu jest jednym, nie może być błędem, lecz przekazaną doktryną" (Tert., praescr. 28,3)[83]. Twierdzenie gnostyków, że błądzili już apostołowie, a Duch Święty, wbrew obietnicy, nie nauczył prawdy żadnego Kościoła, Tertulian (praescr. 28,1) sprowadził *ad absurdum*, wskazując na jedną i tę samą wiarę tak wielu i tak licznych społeczności. Podobnie Hegezyp (Eus., h.e. 4,22,1–3) oraz Ireneusz (haer. 1,10,2) utrzymują, że synchroniczna zgodność w wierze poszczególnych Kościołów lokalnych stanowi świadectwo ich pochodzenia od Tradycji apostolskiej. Sukcesja apostolska była gwarancją konsensu diachronicznego, który umożliwiał konsens synchroniczny, ze swej strony znajdujący w nim potwierdzenie. Dowodem istnienia autentycznej Tradycji było więc podwójne znamię apostolskości i katolickości, czyli powszechności. Można ją było sprowadzić do Tradycji apostolskiej, a jej potwierdzeniem oraz świadectwem był powszechny konsens poszczególnych Kościołów.

To podstawowe przekonanie nierzadko doprowadzało do tego, że ojcowie uważali za Tradycję apostolską wszystko, co – ich zdaniem – było jednomyślnie zachowywane. Konsens rozumiany jako potwierdzenie autentyczności i działania Ducha Świętego stał się normą nauczania oraz dyscypliny. Zasada jednomyślności stawała się w życiu Kościoła normą analogiczną do reguły wiary. W przekonaniu Hieronima (c. Lucif. 8) dokonywane po chrzcie nakładanie rąk i przyzywanie Ducha Świętego obowiązywało tak samo jak spisane prawo, nawet bez biblijnego potwierdzenia (Dz 8,16n), jedynie na zasadzie zgodnej praktyki Kościoła na całym świecie (*totius orbis consensus*). Podobnie też Augustyn (bapt. 2,12; ep. 54,1) powszechną zgodność w wielu zwyczajach liturgicznych niepotwierdzonych przez Pismo – na przykład uroczystości świętych w roku kościelnym – uzasadniał poleceniem lub ustanowieniem ich przez apostołów.

Argumentem z konsensu Augustyn posługiwał się jednak przede wszystkim w wielkich kontrowersjach dogmatycznych. Manichejczyków, którzy

[83] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 64].

od swych zwolenników domagali się wiary w rzekomo otrzymane przez Manesa prywatne objawienia Parakleta, Augustyn (c. ep. fund. 14; por. c. Faust. 13,5) przekonywał, że – jeśli już mamy wierzyć w rzeczywistości nieznane – o wiele rozumniej jest „wierzyć w to, co zgodnie przyjmują uczeni oraz nieuczeni i co autorytatywnie potwierdzają wszystkie ludy"[84]. Donatystom, którzy za autentyczny Kościół uważali wyłącznie jego część północnoafrykańską, biskup z Hippony (c. ep. Parm. 3,4,24), zgodnie z aksjomatem *securus iudicat orbis terrarum* (bezpiecznie mniema świat cały), przeciwstawiał konsens powszechnego i katolickiego Kościoła, odrzucającego wszelkie purytańskie separatyzmy[85]. Także w sporach z pelagianami potwierdzenie swego przekonania o istnieniu grzechu pierworodnego Augustyn (c. Jul. 1,31.34; 5,4; pecc. rem. 3,12) znajdywał zarówno w *consensus patrum*, jak też w *sensus fidelium* „wszędzie i w każdym czasie".

4. *Powoływanie się na* sensus fidelium

W dziejach Kościoła nie zawsze jednak istniała taka jednoznaczna *conspiratio pastorum et fidelium* w zagadnieniach wiary[86]. Najbardziej ewidentnym przykładem zachowania wiary właściwie tylko dzięki *sensus fidelium* był kryzys ariański, w czasie którego lud w Kościele trwał w wierze nicejskiej, biskupi natomiast w znacznej części zawiedli, ulegając proariańskiej polityce religijnej cesarza. Zdaniem Johna Henry'ego Newmana, wydarzenia te stanowiły dowód, „że przez większą część IV wieku dogmat nicejski był zachowywany nie z powodu niezłomnej stałości stolicy rzymskiej, soborów czy biskupów, lecz dzięki *consensus fidelium*"[87].

Zmysł wiary zwykłych wiernych nie był instancją równorzędną w stosunku do Kościelnego Urzędu Nauczycielskiego, mógł jednak, jak dowodzi tego kryzys ariański, w wypadku jego poważniejszych niedociągnięć stać się jedyną pozostającą jeszcze instancją dającą świadectwo prawdziwej wiary. Hilary z Poitiers (c. Aux. 6) tak to lakonicznie sformułował: „Uszy ludu są świętsze niż serca biskupów" (*sanctiores aures plebis quam corda sunt sacerdotum*). Słowa te znaczą, że na przekór świadomie przez

[84] Möhler, *Einheit*, 42.

[85] BAug 28, Paris 1963, 743 n., nota uzupełniająca (Y. Congar). W związku ze znaczeniem tej zasady dla nawrócenia Newmana, zob. jego *Apologia pro vita sua*, tłum. St. Gąsiorowski, Kraków 1948.

[86] Pius IX, *Ineffabilis Deus* (1854): *catholicorum antistitum ac fidelium conspiratio*; Pius XII, *Munificentissimus Deus* (AAS 42 [1950] 756); Vat. II, DV 10.

[87] J.H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien in Glaubensfragen*: *idem*, *Polemische Schriften*, Mainz 1959, 273; *idem*, *The Arians of the fourth century*, Westminster 1968, 445–468. Zob. Thdt, h.e. 2,24,13.

biskupów wybranym niejednoznacznym formułom kompromisowym, które miały zastąpić nicejskie *homousios*, prosty lud Kościoła rozumiał je na ogół w sensie przekazywanej wiary, od której biskupi już się wewnętrznie zdystansowali, mimo iż jeszcze nie sformułowali jednoznacznie swych nowych poglądów. W sytuacji bawienia się w coraz nowe werbalne eksperymenty z *Credo* nicejskim *sensus fidelium* okazał się zasadą ciągłości, intuicyjnym ujęciem i nieomylnym zachowaniem autentycznej wiary. Jeśli mimo wszelkich teologicznych manipulacji i coraz nowych interpretacji *depositum fidei* pozostało w końcu nienaruszone, zadecydował o tym zmysł wiary, który okazał się tym samym ostatnią uprawnioną poświadczającą je instancją. Stało się tak dlatego, że w odróżnieniu od dzisiejszych tendencji w jego interpretacji *sensus fidei* rozumiano nie jako czynnik twórczy, lecz jako zachowujący, nie jako subiektywne religijne uczucie, lecz jako świadka tradycji Kościoła. Zmysł wiary działał jako siła zachowawcza, która instynktownie wyczuwała sprzeczne z wiarą nowinki i dochowywała wierności pierwotnemu przekazowi.

Po zakończeniu kontrowersji ariańskich Augustyn wielokrotnie powoływał się na jednomyślne świadectwo ludu chrześcijańskiego jako na argument dogmatyczny (*christianorum populorum concordissima fidei conspiratio*: ep. 194,31). Na *catholicus intellectus* (s. 294, 20; c. ep. Parm. 2,10,20) i *dogma populare* (c. Jul. imp. 2,2) wskazywał, chcąc udowodnić ważność chrztu heretyków (Cresc. 2,40) (persev. 63; nat. et gr. 52), kanoniczność ksiąg Pisma Świętego (praed. sanct. 27), jak również na konieczność chrztu niemowląt jako warunku ich zbawienia (s. 294,17; ep. 194,31; c. Jul. 1,31–32; 2,36; 6,22; c. Jul. imp. 1,33; nupt et conc. 2,4).

Gdy myślicielom heterodoksyjnym, na przykład Julianowi z Eclanum albo Eunomiuszowi, przedstawiano autorytet *sensus fidelium*, ci usiłowali go w różny sposób zdyskredytować. Mówili pogardliwie o „mnóstwie nieuków", „tłumie laików" i o „nieprzemyślanych poglądach wielu", a prawo rozstrzygania teologicznych dyskusji przyznawali wyłącznie intelektualistom i za miarodajną uważali tylko „naukę świętych". Fakty te potwierdzają Augustyn (c. Jul. 1,31; 2,63; 5,5; 6,22; c. Jul. imp. 2,1–2) i Bazyli (Eun. 3,1), którzy – dla uzupełnienia argumentu z pism ojców – opierali się na „prostej, nieuczonej wierze wielu osób" i na „zdrowym rozsądku mas katolickich" jako instancji potwierdzającej autentyczną wiarę. Szczególnie wypowiedzi Augustyna pokazują, że na świadectwo wiernych powoływał się on nie jako na wystarczający sam w sobie argument; wiązał go zazwyczaj z *consensus patrum* lub ze stanowiskiem przedstawicieli Urzędu Nauczycielskiego. Jego postawa jest tu zresztą w dużej mierze reprezentatywna dla całej myśli patrystycznej. Sposób, w jaki Augustyn rozumiał *conspiratio pastorum et fidelium*, wyraźnie ukazuje jego podsumowujące sformułowanie dotyczące kanoniczności Księgi Mądrości: „Wszyscy chrześcijanie,

zaczynając od biskupów aż do ostatniego rzędu wiernych świeckich (...) słuchają jej ze czcią należną słowu Bożemu" (praed. sanct. 63)[88].

Teologowie Zachodu i Wschodu w najrozmaitszych kwestiach powoływali się na zmysł wiary wszystkich chrześcijan, uważając go za kryterium poznania i instancję weryfikowania autentyczności tradycji. Wiarę w Trójcę (Gr. Naz., or. 42,15; Basil., Eun. 3,1; ep. 223,5), dziewictwo Maryi (Epiph., haer. 78,6), kult relikwii i obrazów (Hier., c. Vigil. 5; Nikephorus, adv. iconomachos) uzasadniano przez odwołanie się do *sensus fidelium*[89].

W sporze z Augustynem (c. Jul. imp. 2,2) Julian z Eclanum mógł mieć przeciwko sobie autentyczny *sensus fidelium*, jednak jego zarzut, że w skomplikowanych sytuacjach może dojść do tego, iż tłum prostaków „wyrwie z rąk Kościołowi sterownicze koło rozumu i całą siłą narzuci mu jakiś ludowy dogmat", zwraca uwagę na problem, który w epoce patrystycznej nie pojawił się jeszcze w tej postaci, jednak w późniejszych okresach historii Kościoła niejeden raz miał wystąpić z całą gwałtownością. Bezbłędność ludu Kościoła w sprawach wiary nie zawsze była *eo ipso* zagwarantowana. W pierwszych wiekach nie było jednak powodu do zastanawiania się nad niezbędnymi tu uwarunkowaniami duchowymi i teoretycznymi.

[88] Św. Augustyn, *Przeznaczenie świętych* [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań 1975, s. 290].

[89] Ze względu na ich kontekst dla naszej tematyki nie są tu przydatne przytaczane często słowa Paulina z Noli, ep. 23,36: *de omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem spiritus Dei spirat* (zawiśliśmy na ustach wszystkich wiernych, ponieważ Duch Boży tchnie na każdego wiernego).

G. SOBORY

I. Intencja soborów: Stwierdzenie konsensu synchronicznego i diachronicznego

Właściwym miejscem, gdzie stwierdzano istnienie konsensu dotyczącego spornych kwestii wiary, były sobory. Uważały one siebie za podmioty konsensu Kościoła. W sprawie doktryny wiary mniej było ważne znalezienie prawdy niż stwierdzenie jednomyślności w jej przyjmowaniu lub jej przywrócenie. W rozumieniu Augustyna (bapt. 1,28) synod plenarny, obejmujący liczne prowincje kościelne, był wyrazem „zgody całego Kościoła" (*totius ecclesiae consensio*)[1]. Stwierdzana tu zgodna wiara nie była rozumiana tylko synchronicznie, lecz odnosiła się do diachronicznego wymiaru Kościoła, a więc obejmowała sformułowane przez Wincentego z Lerynu (comm. 2,5) zasady *universitas* i *antiquitas*[2]. Obydwa te wymiary – horyzontalny konsens powszechnego Kościoła i wertykalną zgodność z przekazaną wiarą (*universitatis et antiquitatis consensio*: comm. 33,6) – jasno wyraził Leon Wielki (ep. 164,3). Sobór chalcedoński był dla niego „świętowaniem wszystkich prowincji cesarstwa rzymskiego, w zgodzie z całym światem i bez odrzucania postanowień świętego soboru nicejskiego".
Na zakończenie synodu laterańskiego w Rzymie (649) papież Marcin I równie wyraziście scharakteryzował istotę soborów, polegającą na urzeczywistnianiu horyzontalnego i jednocześnie wertykalnego konsensu:

> To, co było owocem świętego zgromadzenia (συνδρομή) i jednocześnie duchowej jednomyślności (πνευματικὴ συμφωνία) ze świętymi ojcami, posiada wielką moc, której nie zdołają pokonać wrogowie[3].

Realizacja tego podwójnego zgodnego przekonania została podkreślona także jako szczególne znamię Soboru Nicejskiego II (787), zarówno w ce-

[1] Św. Augustyn, *O chrzcie*, s. 55. Gregor. M., ep. 1,24: *concilia* (...) *universali sunt consensu constituta;* Isid., etym. 6,16: *communis institutio, sentire in unum.*

[2] H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 156–164, 515.

[3] Marcin I, ep. encycl. (Mansi 10,1176B). Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 307–310.

sarskim liście konwokacyjnym[4], jak i w instrukcjach patriarchy Tarasiusa, który polecił przeczytać pisma wschodnich oraz zachodnich patriarchów, uwidaczniające aktualne zgodne przekonanie (συμφωνία), jak też pisma ojców, ażeby przez wykazanie zgodności z przeszłością nadać tym większą wagę konsensowi teraźniejszości[5]. Sam horyzontalny konsens nie gwarantował jeszcze autentyczności wiary. Jej warunkiem było raczej powiązanie aktualnej zgodności z konsensem istniejącym w przeszłości. Zadanie soboru polegało więc na osiągnięciu własnego konsensu na podstawie konsensu uprzednio już istniejącego – bądź w Piśmie, bądź w Tradycji.

Wyraziście sformułowana tu koncepcja zbieżności konsensu synchronicznego z diachronicznym, jako istotnej cechy soboru, była owocem długiego procesu historycznego, w którym ukształtowało się rozumienie soboru we wczesnym Kościele[6].

---

[4] Const., sacra (Mansi 12, 1003C).

[5] Taras. gest. Nic. (Mansi 13,4AC). H.G. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn 2005, 153–169.

[6] Sieben, *Konzilsidee*; *idem*, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Frankfurt 1990, 11–38; *idem*, *Studien zu Gestalt und Überlieferung der Konzilien*, Paderborn 2005, 15–35; F.R. Gahbauer, *Synode I. Alte Kirche*: TRE 32 (2001), 559–566; L. Perrone, *Von Nizaea (325) nach Chalcedon (451)*: G. Alberigo (red.), *Geschichte der Konzilien*, Düsseldorf 1993, 22–134; P.A. Yannopoulos, *Vom zweiten Konzil von Konstantinopel (553) zum zweiten Konzil von Nicaea (786/7)*: *ibidem* 136–168; W. Schatz, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997, 21–84; B. Meunier, *Les premiers conciles de l'Église. Un ministère d'unité*, Lyon 2003; B. Studer, *Konzilien und Synoden in der Alten Kirche*: Seminarium 42 (1990) 495–507; H. Marot, *Vornizänische und ökumenische Konzile*: B. Botte i in. (red.), *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962, 23–51; P.Th. Camelot, *Die ökumenischen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts*: *ibidem* 53–87; G. Kretschmar, *Die Konzile der Alten Kirche*: H.J. Margull (red.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, 13–74; S.L. Greenslade, *Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben*: *Konzile und die ökumenische Bewegung* (SÖR 5), Genf 1968, 53–71; H.Ch. Brennecke, *Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit*: F. v. Lilienfeld, A. M. Ritter (red.), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*, Erlangen 1989, 35–53; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. Br. ²1978, 528–582 (o specjalnej hermeneutyce starokościelnych wypowiedzi soborowych).

II. Konsens synchroniczny

1. Początki kościelnej koncyliarności

a) Nowy czynnik wewnątrzkościelnego rozwiązywania konfliktów

W związku z trudnościami, które się pojawiły w Kościele w następstwie zakazu gromadzenia się biskupów, wydanego przez cesarza Licyniusza krótko po roku 320 we wschodniej połowie cesarstwa, Euzebiusz z Cezarei (v.C. 1,51) stwierdził: „Nie jest bowiem możliwe, by doprowadzić ważny problem do satysfakcjonującego rozwiązania inaczej jak tylko poprzez synod"[7]. Zdaniem Epifaniusza (haer. 74,14), znaczenie tych zebrań biskupów dla życia kościelnego polegało na znajdywanej na tej drodze „pewności dotyczącej pojawiających się w danym wypadku kwestii". W oczach Cyryla Aleksandryjskiego (ep. 10) synody były przywracaniem czystości doktrynie Kościoła, „dzięki któremu posiada on szlachetną wiarę, wolną od skazy i fałszu"[8].

Kościelny koncyliaryzm pojawił się w sytuacji, w której wcześniej sprawdzające się sposoby pokonywania kryzysów okazywały się już niewystarczające do skutecznego zażegnywania nowych ich postaci. Jeszcze w spotkaniu z marcjonizmem i gnostycyzmem, do zapobieżenia fałszowaniu Ewangelii wystarczało na ogół odniesienie się do Tradycji apostolskiej i kościelnej reguły wiary. Sytuacja zmieniła się jednak w drugiej połowie II wieku, kiedy pojawił się montanizm, którego zwolennicy w pełni akceptowali regułę wiary, byli jednak przekonani, że w Montanie słyszą głos Parakleta. Kościół stanął wtedy wobec nowego wyzwania. Entuzjastyczne oczekiwanie bliskiej paruzji i związany z tym rygorystyczny etos, charyzmatyczny profetyzm i wynikające z niego odrzucenie kościelnego urzędu, spotkały się w Małej Azji z tak życzliwym przyjęciem, że poszczególni biskupi nie byli w stanie ugasić tej pożogi. Jak pisze Euzebiusz (h.e. 5,16,10; 19,1–9), około roku 175 biskupi i wierni zbierali się wielokrotnie w różnych miejscowościach Małej Azji i po zbadaniu tej nowej doktryny uznali ją za niebezpieczną, a jej zwolenników wykluczyli ze społeczności Kościoła[9]. Te pierwsze synody regionalne były spotkaniami przedstawicieli różnych Kościołów lokalnych, na których poddawano analizie nowe doktryny i stosowano odpowiednie sankcje wobec ich zwolenników. To nowe

[7] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 129.

[8] ACO 1,1,1,111; podobnie Cassiod., inst. 1,11,1.

[9] J.A. Fischer, A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn 1997, 23–59.

narzędzie wewnątrzkościelnego rozwiązywania konfliktów wystarczało do przeprowadzenia wyraźnej linii granicznej oddzielającej od nowych doktryn, posługujący się nim nie mogli jednak Montana i jego zwolenników sprowadzić na powrót do Kościoła, ponieważ ci wykluczeni nazywali swych sędziów „zabójcami proroków" (Eus., h.e. 5,16,12)[10].

Pojawienie się kościelnej koncyliarności w okresie kryzysu wywołanego „nowym proroctwem" dowodzi, jak niewystarczające było w odniesieniu do montanizmu odnoszenie się do apostolskości w celu skutecznego sprostania temu wyzwaniu. Zarysowująca się już w III wieku teologia biskupstwa, której twórcy w biskupach widzieli następców (Hippol., haer. prol. 6) lub przedstawicieli apostołów (*ordinatio vicaria*: Cypr., ep. 66,4,2; 75,16,1) i spadkobierców apostolskiej *auctoritas* (Cypr., sent. episc. 79), przyczyniła się do tego, że na synodach regionalnych biskupi spotykali się jako oficjalna instancja doktrynalna w Kościele, ażeby podejmować decyzje w sprawach, których nie potrafiły wyjaśnić pojedyncze Kościoły lokalne. Biskupi mieli świadomość tego, że w sukcesji kolegium apostolskiego stanowią *ordo episcoporum*, ponoszące wspólną odpowiedzialność za wiarę Kościoła. Odwołując się do tej świadomości, biskupi podejmowali wspólne autorytatywne decyzje, mające na celu zachowanie *communio* między Kościołami.

Poważnych problemów życia kościelnego nie mógł rozwiązywać jeden biskup – mówi o tym list rzymskich prezbiterów do biskupa Cypriana z roku 250. Rzymska stolica biskupia była w tym czasie nieobsadzona, a trzeba było wyjaśnić, jak należy postępować z apostatami, których liczba wzrosła w czasie prześladowań za cesarza Decjusza. W piśmie tym [= Cypr., ep. 30,5,3–4] czytamy:

> Nie może być trwałego wyroku, jak się wydaje, jeśli nie zostanie podjęty przez wielu. Spójrz (...) tak wielka musi być narada, jak szeroko, zdaje się, występek jest rozpowszechniony. Nie może być lekarstwo słabsze od rany, a środki zaradcze mniej skuteczne od śmiertelnej choroby[11].

Cyprian (ep. 19,2,1) widział też powszechnokościelny wymiar tego wyzwania: „Tu chodzi nie o niewielu, o jeden tylko Kościół, o jedną tylko prowincję, lecz o cały świat"[12]. Kilka miesięcy po przywróceniu pokoju, w Afryce północnej, Italii i na Wschodzie zaczęły się zbierać synody, by podejmować wspólne decyzje w kwestii „upadłych" (*lapsi*), przygotowane już wcześniej przez intensywną wymianę listów. Zapobieganie herezji i schizmie oraz załatwianie spraw dyscyplinarnych, które – jak choćby

[10] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 227.
[11] Św. Cyprian, *Listy*, tłum. Wł. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 93.
[12] *Ibidem*, s. 72.

ustalenie daty Paschy – ze względu na jedność Kościoła domagały się pewnej jednolitości, już w okresie przednicejskim prowadziły do zwoływania różnych synodów[13]. Fakt, że już przed tymi synodami i niezależnie od nich istniały liczne kontakty pomiędzy Kościołami, stanowił istotną okoliczność, która ułatwiła pojawienie się i szybkie upowszechnienie tej instytucji w całym Kościele.

b) Konsens jako dzieło Ducha Świętego

Zgodnie z własną samoświadomością wczesnochrześcijańskie synody stawiały sobie za cel doprowadzenie do konsensu. W źródłach często podkreślana jest jednomyślność decyzji podejmowanych przez biskupów (Cypr., ep. 67,6; Eus., h.e. 5,23,4), mimo iż – analogicznie do świeckiej praktyki podejmowania decyzji – istnieją już wczesne świadectwa stosowania zasady większości[14].

Oczywiście, zdawano sobie sprawę z tego, że o prawdzie nie decyduje większość. Prawda jest albo jej nie ma. Wiążący charakter synodów, przynajmniej w zagadnieniach wiary, nie wynika po prostu z tego, że tak zadecydowała większość. W przeciwieństwie do współczesnych teorii dyskursu ojcowie Kościoła byli przekonani, że osiągnięcie jednomyślności tak wielu osób przekracza ludzkie możliwości i doprowadzenie do niej stanowi dowód nieodpartej oczywistości samej prawdy. Jednomyślność nie decyduje więc o wiążącym charakterze decyzji, lecz poświadcza objawiającą się w niej prawdę, i ona dopiero jest źródłem mocy wiążącej. Z tej samoświadomości wczesnych synodów, stawiającej wyraźne granice decyzji podejmowanych w sprawach wiary, wynikało też przekonanie, że działającym podmiotem jest tutaj sam Bóg.

Osiąganą zgodę często przypisywano Duchowi Świętemu (*placuit nobis sancto Spiritu suggerente*): Cypr., ep. 57,5), albo też uważano ją za skutek obecności Chrystusa (Mt 18,20): „Cóż to, Chrystus jest wśród dwóch lub trzech mężów, a miałby nie być wśród tamtych trzystu, a może więcej [w Nicei], gdy to wszystko zapowiadał i ustanawiał" (Jo. Chrys., Jud. 2,3)[15]. „Owych trzystu osiemnastu ojców, zebranych w usposobieniu dalekim od szukania zwady, zabierało głos nie bez współdziałania Ducha Świętego"

[13] Fischer, Lumpe, *Synoden*, 60–87; 151–323; W. de Vries, *Der Episkopat auf den Synoden vor Nizäa*: ThPQ 111 (1963) 263–277; H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens: Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325)* (OCA 169), Rom 1964, 126–162.

[14] W wyborach biskupów na synodach: Sobór w Antiochii, kan. 19 i synod nicejski, kan. 6; w sprawach wiary: VIII synod w Toledo, kan. 11. Zob. H.J. Sieben, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*: ThPh 67 (1992) 192–229, 192–198.

[15] Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007, s. 90.

(Basil., ep. 114)[16]. Konsens nie był osiągnięciem tylko poszczególnych synodów; mogły do niego dochodzić także zgodne decyzje różnych zgromadzeń biskupów, dotyczące tych samych kwestii. Spór o datę Paschy (około roku 190), jak również prowadzone między Rzymem i Aleksandrią oraz Kartaginą i Antiochią spory o ważność chrztu heretyków (255/256), potwierdzają, że także w istotnych kwestiach nie zawsze osiągano pożądany konsens na obszarze całego Kościoła.

Liczne wypowiedzi poświadczają, że w tym okresie autorytet synodu wzrastał proporcjonalnie do liczby jego uczestników[17]. Osiągniętemu na synodzie konsensowi przypisywano tym większe znaczenie, im liczniejsze było zgromadzenie biskupów i im większy reprezentowali obszar – nawet jeśli rzeczywistość nie zawsze mogła odpowiadać upragnionemu ideałowi „możliwie najwyższej liczby biskupów" (Eus., h.e. 7,29,1)[18]. W Nicei (325) zgromadziło się 250–300 biskupów, a w Konstantynopolu (381) mówiono o 150 ojcach. W soborze efeskim (rok 431) wzięło udział 150–200 biskupów w zebraniach, którym przewodniczył Cyryl, podczas gdy obóz obradujących osobno biskupów wschodnich liczył około 40 osób. Chalcedon (451), z liczbą 300–400 uczestników, był najliczniejszym soborem starożytnego Kościoła. Przekazane liczby uczestników miały niekiedy także charakter symboliczny. Tak na przykład wiele razy wzmiankowana liczba 318 biskupów soboru nicejskiego odpowiadała tradycji, mówiącej, że już Abraham wraz z 318 ludźmi wyzwolił Lota z niewoli i pokonał nieprzyjaciela (Rdz 14,14–16)[19]. Wyzwolenie Kościoła od niebezpieczeństwa arianizmu i jego całkowite pokonanie trafnie obrazowano symbolicznymi liczbami. Jeśli Nehemiasz (5,17) przy wznoszeniu murów obronnych Jerozolimy miał 150 pomocników, to ta sama liczba ojców soborowych w roku 381 symbolizowała funkcję obrony poszerzonego Symbolu konstantynopolitańskiego.

Zgodnie z relacją Cypriana (ep. 17,3,2) w północnoafrykańskich synodach połowy III wieku brali udział także świeccy, przynajmniej w roli słuchaczy, a niekiedy nawet jako zabierający głos w dyskusjach. Zasadniczą funkcję opiniotwórczą pełnili jednak biskupi, im samym też przysługiwało prawo głosu. Historyk Kościoła Sokrates (h.e. 1,8,13) pisze, że także w Nicei świeccy mający wykształcenie w teologii i dialektyce uczestniczyli w dyskusjach poprzedzających podjęcie zasadniczych decyzji[20]. Z regu-

[16] Św. Bazyli, *Listy*, s. 150.

[17] Cypr., ep. 55,6; 56,3; Eus. h.e. 5,24,8; 7,5,5; 7,5; 28,1; 29,1; 30,3; Hil., syn. 86.

[18] W „Historii kościelnej" (s. 345): „bardzo wielu biskupów" [przyp. tłum.].

[19] Hil., syn. 86; Liberius, ep. 3,2; Sev. Gabal., hom. in Gen. 24,2.

[20] C.J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles* I/1, Hildesheim 1973 (= Paris 1907), 415 n., 420 n., 429; C. Guarneri, *Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo*: VetChr 20 (1983) 77–91; Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart 1956, 393–396.

ły jednak świeckim zabraniano uczestnictwa w soborach. Umacniała się tendencja zwoływania synodu biskupów: „Synod jest sprawą biskupów" – brzmiała zasada sformułowana w Efezie w roku 431[21].

c) Dysputy teologiczne

Euzebiusz poświadcza, że na synodach biskupi lub wybitniejsi teologowie prowadzili dyskusje z podejrzanymi o herezję niekiedy w obecności ludu[22]. Dysputy te często były wzorowane na modelu dyskusji szkolnych i w III wieku stanowiły zwykłą formę praktykowaną w obradach synodalnych. Tak na przykład liczne synody arabskie zapraszały Orygenesa, jako wykształconego *didaskalosa* lub teologicznego eksperta, do wyjaśniania w dyskusjach spornych problemów teologicznych w obecności ludu i biskupów. W dyskusjach takich posługiwano się regułami starożytnej dialektyki (ζητήσεις καὶ διάλογοι), za pomocą których usiłowano przekonać przeciwnika (Eus., h.e 6,33,1-3,37). Niekiedy synody takie mogła zdominować osobowość jednego kościelnego uczonego wielkiego formatu, cieszącego się dużym autorytetem. W innych wypadkach głos zabierali sami mający teologiczne wykształcenie biskupi, oni też kierowali dyskusjami. Podobnie jak Orygenes postąpił biskup Dionizy z Aleksandrii na zebraniu w Arsinoe (około roku 255), które zostało zwołane w celu zbadania doktryn chiliastycznych egipskiego biskupa Neposa (Eus., h.e. 7,24,6–9)[23]. Również wtedy odbyła się publiczna dyskusja w obecności ludu, która zakończyła się „powszechnym pojednaniem (κοινολογία) i zgodą" (Eus., h.e. 7,24,9)[24] przekonanego przedstawiciela owych doktryn.

Wykształconym teologiem był także kapłan antiocheński i ówczesny kierownik szkoły retorycznej – Malchion, który na synodzie w roku 268/269 odbył dyskusję z biskupem Pawłem z Samosaty i zdemaskował go jako błędnowiercę, głoszącego fałszywe poglądy chrystologiczne („Chrystus jest z dołu") (Eus., h.e. 7,29; 30,11). Za czasów Euzebiusza istniał jeszcze stenograficzny zapis tej dysputy[25]. Kilka lat wcześniej już (w roku 264) zebrali się w tej sprawie liczni biskupi z prezbiterami oraz diakonami w Antiochii i – jak pisze Euzebiusz (h.e. 7,28,2) – „na każdym zgromadze-

[21] ACO 2,1,1 78: (ἡ σύνοδος ἐπισκόπων ἐστιν).

[22] Sieben, *Konzilsidee*, 466-476; Fischer, Lumpe, *Synoden*, 127–141.

[23] W.A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jh.* (PTS 21), Berlin – New York 1978, 193–196; Fischer, Lumpe, *Synoden*, 334–339 (raczej debaty niż synod).

[24] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 336.

[25] Fischer, Lumpe, *Synoden*, 351–378; H.C. Brennecke, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata. Die Frage nach der Verurteilung des „Homousios"*: ZNW 75 (1984) 270–290; W.A. Löhr, *Paulus von Samosata*: LACL (³2002) 558 n.

niu były przemówienia i dyskusje"[26]. Wtedy nie doszło jednak do złożenia z urzędu antiocheńskiego biskupa, ponieważ „Paweł złożył przyrzeczenie, że zmieni swe zapatrywanie" (h.e. 7,30,4)[27]; nie jest też wykluczone, że do potępienia go zabrakło tam wymaganej większości. Nastąpiło ono dopiero po dyskusji z Malchionem. Ponieważ jednak część tego Kościoła nie przyjęła decyzji synodu i doszło do schizmy, definitywne usunięcie go z urzędu biskupa wymagało poparcia cesarza Aureliana. Wydarzenia te dowodzą coraz większego znaczenia problemów teologicznych na synodach, pokazują jednak również, że tam gdzie spotykały się przeciwstawne szkoły teologiczne, często prowadzono też walkę o główne stolice biskupie. Jeśli do wykonania decyzji synodalnej dotyczącej Pawła potrzebna była interwencja czynnika państwowego, znaczy to, że już wtedy zarysował się problem, który z całą ostrością miał wystąpić dopiero w epoce cesarsko-kościelnej.

d) Postulat powszechności

Mimo regionalnego charakteru zgromadzeń biskupów, które według świadectw w III wieku odbywały się w północnej Afryce, Italii, Egipcie, Syrii, Palestynie, Małej Azji i Poncie, zgodnie z ich samoświadomością podejmowane na nich decyzje miały posiadać znaczenie ogólnokościelne. Roszczenia te znajdowały wyraz w pismach synodalnych, które swe decyzje przekazywały innym ważniejszym Kościołom lokalnym, z prośbą o ich przyjęcie i przyłączenie się do osiągniętego konsensu[28]. Następowało to szczególnie w przypadkach potępiania heretyków, których błędy dotyczyły przecież wiary całego Kościoła. Dlatego w sprawach wiary synody regionalne domagały się uznania swych decyzji przez cały Kościół. Oczekiwanie na zgodę pozostałych Kościołów lokalnych absolutnie nie oznaczało jednak, że ten wyrok nabierał mocy prawnej dopiero po jej uzyskaniu. Miało ono raczej wyrażać przekonanie, że za tym wyrokiem opowiada się cały „katolicki" Kościół albo że został on już wydany w jego imieniu.

Wzorcowym tego przykładem jest wystąpienie synodu antiocheńskiego (w roku 268) przeciwko lokalnemu biskupowi Pawłowi z Samosaty. Mocą decyzji synodu osądzony jako heretyk i złożony z urzędu biskup był uważany za wykluczonego „z całego Kościoła, jaki się pod niebem znajduje" (Eus., h.e. 7,29,1)[29]. Ta ekskomunika została ogłoszona nie samym wiernym Antiochii, lecz przekazano ją specjalnym listem biskupom Rzy-

[26] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 344.

[27] *Ibidem*, s. 346.

[28] Pierwszy potwierdzony w świadectwach taki wypadek zdarzył się w końcu II w., w sporach o datę Paschy; zob. Eus. h.e. 5,23,2–4; 25.

[29] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 345.

mu i Aleksandrii, jak również „wszystkim, którzy po całej ziemi (κατὰ τὴν οἰκουμένην) w łączności z nami Bożą sprawują służbę" (Eus., h.e. 7,30,2)[30], żeby i oni mogli się przyłączyć do tego wyroku (Eus., h.e. 7,30, 1–17). Ekskomunika ta została w końcu uznana przez cały Kościół. W roku 324 postulaty te poparł jeszcze Aleksander, biskup Aleksandrii (ep. ad Alex. Thess.), stwierdzając, że „Paweł z Samosaty został ekskomunikowany przez synod i przez wszystkich biskupów"[31]. Przekonanie Kościoła antiocheńskiego, że przemawia w imieniu całego Kościoła, jak również uznanie jego decyzji przez biskupów Syrii, Palestyny, Fenicji, Cylicji, Likaonii, Kapadocji i Pontu, było więc wstępnym etapem na drodze do soboru ekumenicznego.

2. Pierwszy „sobór powszechny": Nicea

Podpisanie listu synodalnego przez biskupów na nim nieobecnych mogło w pewnym sensie być uważane za udział w jego decyzjach. Tak też synod antiocheński na początku 325 roku poinformował biskupa Tesaloniki o wyroku wydanym na Ariusza i jego zwolenników,

> żebyś i ty również, jakby obecny w duchu, we wspólnocie z nami mógł przemawiać i nauczać o tej kwestii w ten sam sposób, jak my zgodnie z prawem kościelnym przedyskutowaliśmy ją i uregulowali[32].

W podobny sposób już lokalny biskup Aleksander po pierwszym potępieniu Ariusza przez synod aleksandryjski (w roku 318/319) o decyzji tej przesłał wiadomość „wszystkim swym kolegom na całym świecie"[33].

> Ponieważ Kościół powszechny stanowi jedno ciało, a Pismo Święte zawiera nakaz, że należy strzec więzi zgody i pokoju, winniśmy przeto utrzymywać wymianę korespondencji i wzajemnie sobie komunikować o wszelkich wydarzeniach, po to mianowicie, aby zarówno smutek, jak i radość każdego z nas były bądź to wspólnym cierpieniem, bądź to wspólną radością, dzieloną między nami pospołu (Socr., h.e. 1,6,5)[34].

Oczekiwane powszechne przyjęcie tego wyroku nie stało się jednak faktem. Ponieważ Ariusz zyskał wkrótce poparcie innych biskupów, zwoływano kolejne synody, które głosowały za Ariuszem lub przeciw niemu, tak że potępienie poglądów ariańskich nie mogło zyskać powszechnego

[30] *Ibidem.*

[31] H. G. Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Nr. 14,35.

[32] Opitz, *Athanasius Werke 3.1.* Urkunde Nr. 18,2.

[33] *Ibidem*, Urkunde Nr 4b,1.

[34] Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 65.

konsensu[35]. Przyczyną tego był także fakt, że zwolennicy jednej orientacji gromadzili się sami na synodzie i bez dyskusji teologicznych potępiali nieobecnych na nich przedstawicieli odmiennego kierunku. Ta w szybkim tempie następująca sukcesja synodów i kontrsynodów niosła z sobą niebezpieczeństwo zburzenia jedności Kościoła, a ponieważ ta ostatnia była niezbywalnym warunkiem prawowitego kultu, cesarz Konstantyn dostrzegł zagrożenie państwowej funkcji chrześcijaństwa, którą pełniło ono w nowej polityce religijnej (Eus., v. C. 2,68). Zwołanie możliwie wielkiego synodu miało przywrócić doktrynalną jedność Kościoła (Eus., v. C. 3,12-15; 17; 21;23; Socr., h.e. 1,9). Według Rufina (h.e. 1,1) cesarz zwołał sobór *ex sacerdotum sententia*. Inicjatywę cesarza poparli prawdopodobnie tacy biskupi, jak Aleksander z Aleksandrii i doradca cesarza w sprawach kościelnych – Hozjusz z Kordoby[36], którzy mieli świadomość znaczenia kwestii ariańskiej dla całego Kościoła i w związku z porażką dotychczasowych synodów rozwiązania problemu mogli oczekiwać tylko od zgromadzenia jak największej liczby biskupów Kościoła. Zwołany do Nicei sobór był więc odtąd zwany „wielkim, świętym soborem"[37]. Dołączone później znamię powszechności tego zgromadzenia (Athan., apol. sec. 7,2; decr. 27; syn. 21; Eus., v.C. 3,6), oznaczające udział biskupów całego świata, zarówno dla Nicei, jak i dla następnych soborów, pozostało właściwie nieosiągniętym ideałem[38].

Problemu rzeczywistej reprezentatywności zgromadzenia biskupów dla całego Kościoła nie da się zadowalająco wyjaśnić w samych kategoriach liczbowych i geograficznych. Dla powszechności soboru ważniejsze było późniejsze uznanie jego decyzji przez cały Kościół. Coraz większego znaczenia nabierał udział reprezentowanego przez delegatów biskupa rzymskiego, ponieważ bez niego sobór nie mógł mieć wymiaru powszechności. W tamtym okresie nie było jeszcze terminologicznie i teologicznie klarownych definicji różnego typu zgromadzeń biskupów. Późniejsze rozróżnienie synodów partykularnych lub lokalnych (σύνοδος μερική/τοπική) – *concilium particulare/locale* i soborów powszechnych (σύνοδος οἰκουμενική – *concilium generale/universale*) na Wschodzie jest poświadczone dopiero w VI wieku, a na Zachodzie – nie wcześniej niż przed końcem XI stule-

[35] Opitz, *Athanasius Werke 3.1*. Urkunde Nr 4a/b; 5; 10,14; 15.

[36] Philost., h.e. 1,7; 7a; Epiph., haer. 68,4,5; Sulp. Sev., chron. 2,40,2. W związku z rolą cesarzy na pierwszych soborach, zob. J.B. Uphus, *Der Horos des zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn 2004, 120–126.

[37] List soboru do Egipcjan; zob. Athan., decr. 36; Socr., 1,9,1; Opitz, *Athanasius Werke 3.1*. Urkunde Nr 23,2.

[38] Camelot, *Die Ökumenischen Konzile*, 62–65; V. Peri, *Concilium plenum et generale. LA prima attestazione die criteri tradizionali dell'ecumenicità*: AHC 15 (1983) 41–78; *idem, I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei Sinodi Ecumenici*, Roma 1965; H. Chadwick, *The origin of the title „oecumenical council"*: JThS N.S 23 (1972) 132–135.

cia[39]. Wszystkie zajmujące się sprawami wiary zgromadzenia biskupów na gruncie osiągniętego konsensu domagały się uznania w całym Kościele. Dlatego samoświadomość takich synodów była w dużej mierze identyczna ze świadomością biskupów nicejskich. Abstrahując od charakteru cesarsko-kościelnego, czyli od cesarskiego zwołania, a następnie wprowadzania w życie soborowych uchwał w postaci ustaw państwowych (Eus., v.C. 3,23), należy zauważyć, że pojawiło się jednak coś, dzięki czemu sobór nicejski wkroczył na nową drogę.

Dotychczasowe synody przyczyniały się do zachowania ortodoksji przez ekskomunikowanie fałszywych nauczycieli i organizowanie życia Kościoła za pomocą kanonów. Sobór nicejski (325)[40] natomiast wprowadził pewną doniosłą nowość: nie ograniczył się do potępienia poglądów ariańskich przez obłożenie ich anatemą (DH 126), lecz podał prawdziwą naukę o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa w formie wyznania wiary (DH 125)[41]. Podejmując tę decyzję, zgromadzenie biskupów zapoczątkowało pewną tradycję soborowych antyheretyckich wyznań wiary, różniących się od dotychczasowych wyznań biblijno-liturgicznych. W późniejszym czasie powaga soboru nicejskiego była uzasadniana najpierw argumentem *consensus omnium*: „Za przyzwoleniem wszystkich (*adsensu omnium*) arianie zostali potępieni jako heretycy i jedność katolicka ukazała się w pełnym świetle" (Hil., collect. ant. Par. B II,9,7). „Wyrażone [na soborze] przekonanie wszystkich biskupów całej ziemi" i przywrócona tam jedność w kwestii wiary stanowiły gwarancję autentyczności *fides nicaena*[42]. Wprawdzie podkreślana przez Atanazego z emfazą (ep. Afr. 1; ep. Aeg. Lig. 13) wielość krajów pochodzenia uczestników w przybliżeniu tylko odpowiadała rzeczywistej powszechności soboru, jednak – w porównaniu z rozbieżnością stanowisk na dotychczasowych synodach – z zadziwiającą jednomyślnością osiągnięto wyjaśnienie problemów teologicznych.

Umiejętność dochodzenia do konsensu w kwestii nicejskiego wyznania wiary wynikała z tego właśnie, że wyznanie to miało wyraźnie widoczne znamię apostolskości: „Cały Kościół powszechny wyraził zgodę, ponieważ [wiara ta] miała źródło w Tradycji apostolskiej" (Sev. Gabal., hom. in Gen. 24,2). Synchroniczny konsens soborowych biskupów był więc wynikiem ich konsensu diachronicznego z wiarą apostołów[43].

[39] Sieben, *Partikularsynode*, 29–38.

[40] W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäß dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit*: E.Ch. Suttner, C. Patock (red.), *Wegzeichen. Festgabe H. M. Biedermann* (ÖCN.F. 25), Würzburg 1971, 55–81.

[41] Synod antiocheński w roku 324/325 jeszcze nie ułożył żadnego właściwego tekstu wyznania wiary, a tylko wyjaśnił podstawowe dotyczące wiary prawdy Pisma i liturgii.

[42] Innoc., ep. 24,1; Ruf., h.e. 1,5; Liberius, ep. 4,6; Sev. Gab., hom. in incarnat. 7.

[43] W sprawie nieprzyczynowego powiązania konsensu synchronicznego z diachronicznym zob.: Athan., decr. 4.

III. Konsens diachroniczny

1. Potwierdzenie Tradycji apostolskiej

Biskupi nicejski, przez Euzebiusza (v.C 3,7) przyrównywani do „zastępu apostołów"[44], działali ze świadomością potwierdzania tradycji apostolskiej, jako potępiający błędy następcy apostołów. W sprawach dyscypliny kościelnej uczestnicy soboru po prostu podjęli pewne decyzje, natomiast w sprawie wyznania wiary nie było właściwie żadnej odrębnej decyzji. Symbol był raczej tylko świadectwem albo aktualizacją wiary apostolskiej[45]. Atanazy (syn. 5) podkreślał, że biskupi w swych sformułowaniach wyraźnie odróżniali sprawy dyscyplinarne od spraw wiary:

> Co się tyczy daty Paschy, napisali: „Postanowiono, co następuje": (ἔδοξε). W tym wypadku bowiem podjęto decyzję, której wszyscy powinni okazać posłuszeństwo. Co się tyczy wiary, nie napisali jednak: „Postanowiono", lecz: „Tak wierzy Kościół katolicki" i zaraz wyznali (ὡμολόγησαν), jak wierzą, chcąc pokazać, że ich wiara (φρόνημα) nie jest nowa, lecz apostolska, oraz że to, co napisali, nie zostało przez nich wynalezione, lecz jest tym, czego nauczali apostołowie.

Tak więc w sprawach wiary sobór nie podjął żadnej decyzji, lecz sformułował wyznania niesfałszowanej wiary apostolskiej, którą należy zachowywać.

Zdaniem Atanazego (syn. 5), ten apostolski charakter wyraził się także w tym, że w odróżnieniu od ariańskich formuł wiary, którymi się posługiwano po soborze, nicejskie wyznanie wiary zostało zapisane bez podawania „konsulatu, miesiąca i dnia". Z nutą ironii i lekceważenia legislatorskich roszczeń autorów, obszerną datację „czwartego symbolu z Sirmium" (rok 359): „za panowania najdostojniejszego konsulów Flawiusza, Euzebiusza i Hipacjusza, w Sirmium, jedenastego dnia przed kalendami czerwca (syn. 8,3), skomentował następującym pytaniem:

> Jeżeli ich zdaniem wiara zaczyna się od obecnego konsulatu, co poczną ojcowie i błogosławieni męczennicy, co oni sami zrobią ze swymi uczniami w wierze, którzy zmarli przed tym konsulatem? Jak przywrócą im życie, ażeby odwołać to, czego tych ludzi uczyli, i nauczyć ich nowości, które teraz odkryli i napisali? (syn. 4).

W przeciwieństwie do tego wiara wyznawana w Nicei była tą samą, którą „od początku przekazywali naoczni świadkowie i słudzy Logosu" – „po

[44] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, s. 173.

[45] H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg i. Br. 1996, 116–120.

prostu wiarą Kościoła katolickiego" (Athan., decr. 27). Na skutek przekonania o nieprzerwanej ciągłości tradycji absurdalne wydawało się kalendarzowe datowanie wiary „katolickiej", czyli wolnej właśnie od granic czasu.

Autorytet nicejskiej formuły wyznania wiary wynikał więc stąd, że w gruncie rzeczy nie była ona niczym innym jak aktualizacją kerygmatu apostolskiego. W odczuciu Atanazego (ep. Aeg. Lib. 21) nicejskie wyznanie wiary było „przypomnieniem" (ὑπόμνησις) tradycji apostolskiej. Sam sobór nicejski był miejscem i istotnym przejawem *paradosis*, instancją poświadczającą ciągłość wiary. „Wiarę tę dał nam Chrystus, głosili apostołowie, ojcowie zaś, którzy w Nicei zgromadzili się z całego świata, przekazali" (παραδεδώκασεν: Athan., ep. Afr. 1; por. ep. Serap. 1). Już nie jako uczestnicy soboru, lecz jako aktywne podmioty i organy procesu przekazywania, biskupi nicejscy otrzymali od Atanazego (decr. 19; 22; 27) zaszczytny tytuł „ojców". Podobnie też Bazyli z Cezarei (ep. 140,2) źródło autorytetu nicejskiego wyznania wiary widział w tym, że był on wyrazem i procesem samej Tradycji:

> Co do wyznania wiary, to ani nie przystajemy na nowe jego brzmienie, dostarczone nam na piśmie przez pewnych ludzi, ani też nie poważamy się przekazać tu tego, co nam samym przyszło na myśl, iżby nie uczynić świętych orzeczeń czymś ludzkim, bo pytającym nas to tylko głosimy, o czym przez świętych ojców soboru sami zostaliśmy pouczeni. Obowiązuje przeto od czasów ojców utrwalone w naszym Kościele wyznanie wiary, sporządzone na piśmie przez świętych ojców, którzy dla naszego dobra zebrali się w Nicei[46].

Czynnikiem uzasadniającym autorytet symbolu nicejskiego była więc w pierwszym rzędzie zgodność z Pismem i Tradycją. Także następne sobory powszechne wczesnego Kościoła były przekonane, że kontynuują autentyczną Tradycję epoki apostolskiej i jej odbicie w Piśmie. Siedem pierwszych wielkich soborów rozumiało, że są normatywnym potwierdzeniem i uobecnieniem apostolskiej wiary Kościoła. Wincenty z Lerynu patrzył na sobory całkowicie w świetle zasady Tradycji. Ich zadaniem było „prawdy otrzymane od przodków jedynie drogą ustnego podania jeszcze pisemnie utrwalić" (comm. 23,19)[47]. Autorytet soborów miał więc podstawę przede wszystkim w treści przekazywanej przez nich wiary (ἔκθεσις)[48]. Wierne przekazywanie Pisma i Tradycji było najważniejszą podstawą ważności soborowych określeń wiary; w rozumieniu ich uczestników były

[46] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 169. Basil., ep. 52,1; Gr. Nyss., Eun. 1,157–158; Epiph., anc. 118; Theod. Mops., hom. cat. 2,19; 6,3. Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 223–225.

[47] Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 45 n. Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 148–170.

[48] Schulz, *Bekenntnis statt Dogma*, 25, 29, 114, 267; G. Florovsky, *The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers*: G. Müller, W. Zeller (red.), *Glaube – Geist – Geschichte*: FS E. Benz, Leiden 1967, 177–188.

one bardziej stwierdzaniem niż ustanawianiem. Wśród kryteriów, które papież Gelazy (ep. 26,1.6) w roku 495 sformułował w celu rozróżniania „dobrych" i złych" synodów, na pierwszym miejscu znajdowały się merytoryczne warunki zgodności z Pismem i Tradycją. Po nich dopiero następowały kryteria formalne: przestrzeganie prawa kościelnego, recepcja przez cały Kościół, zatwierdzenie przez stolicę rzymską.

2. Relacja soborowych sformułowań wiary do Pisma

Według Atanazego (syn. 6) funkcja soborów sprowadzała się do przypominania wiary, którą głosi Pismo. Podkreślał on zasadniczą wystarczalność Pisma (ἱκανωτέρα πάντων ἡ θεία γραφή), w pewnych okolicznościach potrzebna była jednak jego interpretacja przez sobór. Ojcowie nicejscy byli w pełni świadomi konieczności respektowania Pisma; ich zdaniem „kto poprawnie odczytuje to, co oni [hagiografowie] napisali, może sobie przypomnieć zawartą w Pismach Świętych prawdziwą wiarę w Chrystusa" (ὑπομιμνήσκεσθαι: syn. 6). W przekonaniu Atanazego nicejska formuła wyznania wiary była w pełni zgodna z Pismem (ep. Serap. 1; decr. 21–24; ep. Epict. 1) i przez nie głęboko zainspirowana. Ojcowie soborowi „oddychają Pismem" ([τὰ] τῶν γραφῶν πνέουσι: ep. Afr. 4) – toteż sobór nicejski Atanazy uważał wręcz za „słowo Boga, które trwa na wieki" (Iz 40,8). Podobnie też według Hilarego (syn. 91) w Nicei „przez wyjaśnianie nauk Ewangelii i apostołów zajaśniało w pełni światło katolickiej jedności". Zdaniem biskupa Febadiusza z Agen (c. Ar. 6,3), nicejscy ojcowie soborowi przebadali Pismo, „a następnie w starannym sformułowaniu ustalili doskonałe kryterium wiary katolickiej". Rzeczywiście, tekst nicejskiego wyznania wiary jest w znacznej części dyskretnie nasycony tekstami Pisma, bardziej widoczne natomiast terminy niebiblijne wyrażają treści przeciwstawiające się błędnym naukom. Według Cyryla Aleksandryjskiego (ep. 1,5) jedność Pisma i wyznania wiary ma podstawę w natchnieniu Ducha Świętego, który napełniał nie tylko hagiografów, lecz także ojców nicejskich.

Podobnie jak w Nicei, Pismo odgrywało istotną rolę już w debatach synodalnych trzeciego stulecia[49]. Wskazują na to nie tylko cytaty biblijne występujące w listach synodalnych i kanonach soborowych. Akta doktrynalnej dysputy, którą przeprowadził Orygenes z biskupem Heraklidesem między rokiem 244 i 249, poświadczają, do jakiego stopnia Pismo było źródłem problemów teologicznych i punktem orientacyjnym ich rozwiązywania.

[49] Cypr., ep. 55,6. Zob. H.J. Sieben, *Sola traditione? Zur Rolle der Hl. Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche*: *idem*, *Vom Apostelkonzil zum ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn 1996, 43–62, 54–59.

Prowadzone przez biskupa Ambrożego na synodzie w Akwilei (rok 381) przesłuchanie iliryjskiego biskupa Palladiusza miało charakter dyskusji prowadzonej formalnie nad otwartą księgą Pisma (*propositae divinae in medio scripturae*)[50]. Jak poświadcza ta kontrowersja, obydwie strony przyjmowały Biblię za podstawę dyskusji. Kiedy Palladiusz, przyparty do muru argumentami Ambrożego, chciał przerwać dyskusję, strona przeciwna uznała to za próbę odmowy przyjęcia „jednoznacznych świadectw Pisma Świętego"[51].

Jak dowodzą tego posługująca się Pismem argumentacja stosowana w dyskusjach synodalnych i podejmowane potem decyzje, do Biblii sięgano jako do kościelnego przekazu nauki[52]. Pierwszoplanowe znaczenie tak wyjaśnianego Pisma ilustruje zarówno powzięty na początku zamiar ojców nicejskich przeciwstawienia się arianom wyłącznie za pomocą argumentów biblijnych, jak również ich wątpliwości dotyczące włączania do wyznania wiary terminów niebiblijnych (οὐσία, ὁμοούσιος). Swoje opory przed włączeniem terminów filozoficznych do *Credo* nicejskiego (Athan., decr. 19–20; ep. Afr. 5) pokonali wtedy dopiero, gdy się przekonali, że również arianie w uzasadnianiu swych poglądów posługiwali się tekstami Biblii (Prz 8,22 LXX; J 14,28; Flp 2,9–10)[53] oraz że z powodu niejednoznaczności litery Pisma zasada *sola scriptura* nie mogła dawać gwarancji zachowania ortodoksji. Okazało się to jednak możliwe tylko dzięki zrozumieniu, że właśnie owe terminy bardziej jednoznacznie (λευκότερον) wyrażają autentyczne orędzie Biblii[54]. Postanowili więc w końcu w formule „współistotny Ojcu" „streścić, dokładniej wyrazić i dlatego też napisać to, co Pismo Święte ma właściwie na myśli" (Athan., decr. 17; por. 19)[55]. Zamieszczone jako dodatek do symbolu nicejskiego poglądy ariańskie zostały potępione dlatego właśnie, że w przekonaniu ojców soboru były pozbawione podstaw biblijnych[56].

---

[50] *Gesta concilii Aquileiensis*, ep. 2,5; acta 5 (CSEL 82/3,319; 329; *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (SC 267), Paris 1980, 330–382. Zob. J.M. Hanssens, *Il concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei*: ScC 103 (1975) 562–644; E. Peretto, *L'autorità della Scrittura nel dibattito del concilio di Aquileia*: AnAl 21 (1981) 99–124; Ch. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie* (BHTh 90), Tübingen 1995, 124–133; G. Gottlieb, *Das Konzil von Aquileia* (381): AHC 11 (1979) 287–306.

[51] *Gesta concilii Aquileiensis*, acta 38 (CSEL 82/3, 349).

[52] W. Brandmüller, *Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum I. Vaticanum*: AHC 19 (1987) 13–61,13–20; J. Gaudemet, *La Bible dans les conciles*: C. Mondésert (red.), *Le monde latin antique et la Bible* (BiToTe 2), Paris 1985, 289–310; R.E. Pearson, *The mode of Theological Decision Making at the Earling Ecumenical Councils. An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*, Basel 1978.

[53] Athan., Ar. 1,1.8.37; *Eusebius von Nikomedien an Paulinus von Tyrus* (Opitz, *Athanasius Werke* 3.1. Urkunde Nr. 8).

[54] Do podobnego wniosku dojdą później także Aug., ep. 238,1.4; M. Vict., adv. Ar. 2,7.9.

[55] Sieben, *Sola traditione?*, 59–61; Person, *Theological Decision Making*, 166–186.

[56] Eus., ep, Caes. 15 (Opitz, *Athanasius Werke* 3.2. Urkunde Nr. 22,15).

Po soborze nicejskim, na następnych soborach znaczenie Pisma zmniejszyło się, ustępując miejsca innym normom wiary. Ten nowy sposób postępowania jest pierwszy raz poświadczony na soborze w Efezie[57]. Wprawdzie Pismo było wystawione w centralnym miejscu auli soborowej[58], jednak nie ono w końcu, lecz nicejskie wyznanie wiary służyło za właściwą normę, w świetle której były osądzane chrystologiczne stanowiska reprezentowane przez Cyryla i Nestoriusza[59]. Sobór był jednak przekonany, że podjął decyzje zgodne z Pismem. W piśmie skierowanym do papieża Celestyna czytamy, iż po zbadaniu listu Cyryla sobór stwierdził, że „w niczym nie oddalił się on od natchnionego przez Boga Pisma, ani od tej wiary, którą przekazał wielki sobór nicejski i święci ojcowie"[60]. Powołanie się wyłącznie na *fides Nicaena* jako na kryterium ortodoksji i jednocześnie pragnienie podejmowania decyzji dotyczących wiary zgodnie z Pismem zasadzało się na przekonaniu, że tamto wyznanie wiary stanowi kwintesencję tego, co zawiera Pismo[61].

Również na późniejszych soborach normatywna rola Pisma była zastępowana formułami wiary i świadectwem ojców, a mimo to naczelnym postulat stanowiło głoszenie wiary zgodne z Pismem[62]. Powodem tego nowego sposobu postępowania był przede wszystkim fakt, że już w Nicei zdano sobie sprawę z tego, jak niewystarczająca jest w sporach z arianami argumentacja wyłącznie biblijna i jak nieodzowne są bardziej jednoznaczne, wykluczające błąd, sformułowania prawdziwej wiary. Taktyka synodów w Sirmium (w latach 357 i 359), polegająca na potępianiu nicejskich terminów *homousios* i *ousia* jako niebiblijnych[63] i na powrocie do czysto biblijnej argumentacji (synod antiocheński 341)[64], ponownie uwidoczniła słabości odnoszenia się

[57] Sieben, *Sola traditione?*, 43–48; W. Brandmüller, *Die Lehre der Konzilien*, 16–18; H.J. Vogt, *Die Bibel auf dem Konzil von Ephesus*: AHC (1986) 31–40.

[58] ACO 1,1,3,4. Zob. H.J. Sieben, *Konzilsdarstellungen – Konzilvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken*, Würzburg 1990, 10 Abb. 1; R. De Maio, *Le livre des évangiles dans les conciles oecuméniques*, Rom 1963.

[59] ACO 1,1,2,12.

[60] ACO 1,1,3,6; por. ACO 1,1,3,10; ACO 1,1,3,3; ACO 1,1,3,4.

[61] Jo. Antioch., ep. ad Theod. imp. (ACO 1,1,4,55): *paucis verbis continens totum quidquid nobis de pietate tradiderunt scripturae divinae.* Soborowe pismo Cyryla do papieża Celestyna (ACO 1,1,7,69).

[62] Chalcedon: ACO 2,1,2,141; ACO 2,1,2,155; Konstantinopel II: ACO 4,1,215; Konstantinopel III: ACED 3,1394E; 1462A; Nizäa II: ACED 4,203C. Zob. Sieben, *Sola traditione?*, 48–53.

[63] Zob.: druga formuła syrmijska (357 r.); por. Hil., syn. 11. Zob. Löhr, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenpartaien. Studein zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts* (BBKT 2), Bonn 1986. 44–53; J. Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (PTS 39), Berlin – New York 1994, 161–165. Ponowne, ostrzejsze jeszcze potępienie: czwarta formuła syrmijska (359 r.). Zob. Löhr, *Entstehung*, 99–102.

[64] Athan., syn 23; Hil, syn. 29. Zob. Löhr, *Entstehung*, 10–16.

wyłącznie do Biblii, mimo iż również w tym wypadku podkreślano podstawowe znaczenie Pisma jako wiernego świadka Tradycji. Dodajmy, że z upływem czasu nicejskie wyznanie wiary zyskało tak wielki autorytet, iż było uznawane za kryterium wszelkiej ortodoksji. Poza tym umacniało się przekonanie, że także sobory cieszyły się natchnieniem Ducha Świętego, zapewniającego normatywną wartość soborowych formuł wiary[65]. Cyryl Aleksandryjski, dla którego *fides Nicaena* była zawarta w symbolu nicejskim, pisał w II Liście do Nestoriusza, że przyjmuje „we wszystkim wyznanie świętych ojców, które uczynili pod natchnieniem Ducha Świętego"[66]. Mając tak wielką, podobną Pismu godność, te wyznania wiary mogły przejąć rolę, którą wcześniej pełniła Biblia. Wykazanie ciągłości Tradycji w wypowiedziach soborów dotyczących wiary stało się teraz głównym celem.

3. Ciągłość Tradycji w dogmatycznych wypowiedziach soborów

Podstawę normatywnej mocy swych decyzji w sprawach wiary – obok zgodności z Pismem – wielkie sobory widziały przede wszystkim w ciągłości Tradycji. Postulat ten wynikał z niebudzącego wątpliwości zakorzenienia formuł wiary w Tradycji Kościoła. Na wyznanie wiary 318 ojców w Nicei i 150 w Konstantynopolu składały się w większej części teksty biblijne, które z kolei zostały przejęte z Tradycji starszych wyznań wiary. Atanazy (ep. Afr. 6; decr. 25–27) zatroszczył się o wykazanie, że używane przez sobór nicejski terminy niebiblijne nie zostały wynalezione *ad hoc*, lecz były już wcześniej poświadczone przez ojców[67]. Dla Bazylego (ep. 52,1) odchodzenie od ojców nicejskich i odrzucanie ὁμοούσιος równało się stawianiu własnych poglądów ponad Tradycję. Późniejsze sobory ciągle podkreślały zgodność z Tradycją ojców. Zajmujący się problemem Nestoriusza synod w Aleksandrii (rok 430) uroczyście zadeklarował swój zamiar wierności królewskiej drodze Tradycji ojców przez przyjęcie ich przekonań za swoje własne[68]. Sobór efeski oświadczył, że w badaniu zagadnień wiary szedł „za starą Tradycją świętych apostołów i ewangelistów, jak też 318 uczestników synodu nicejskiego"[69]. Doktryna Nestoriusza zo-

[65] Basil., ep. 114; Gr. Naz., 0r. 21,14; Gr. El., fid. 1; Isid. Pel., ep. 99; Cyr. Alex., ep. 1,4 (ACO 1,1,1,12); ep. 17,3; (ACO 1,1,1,34 n.); ep. 15; ep. syn. Nic II (Mansi 13,377C; 404C; 408E–409A). Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 220 n., 314 n.; H. Du Manoir, *Le symbole de Nicée au Concile d'Ephèse*: Greg. 12 (1931) 104–137, 127–129.

[66] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, tłum. A. Baron i in., Kraków 2001, s. 133.

[67] W. Bienert, *Das vornicaenische* ὁμοούσιος *als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*: ZKG 90 (1979) 151–175.

[68] Mansi 4,1072.

[69] ACO 1,1,3,10.

stała potępiona, ponieważ była obca tradycji ojców oraz sprzeczna z wiarą apostołów i ewangelistów[70]. Naukę Cyryla natomiast uznano za ortodoksyjną, gdyż „pod żadnym względem nie była sprzeczna (ἀσύμφωνα) z natchnionymi przez Boga Pismami, a więc z wiarą, którą przekazał i podał wielki sobór świętych ojców zgromadzonych w Nicei"[71].

Sobór chalcedoński za podstawę swych oświadczeń w kwestiach wiary przyjął tę Tradycję doktrynalną, która była zawarta w wyznaniach wiary Nicei i Konstantynopola, jak również w obydwu oficjalnych listach Cyryla i w Liście Leona Wielkiego do Flawiana[72]. Wielu ojców wyraźnie oświadczyło, że podpisali ten „Tomus Leonis" dlatego, iż był zgodny z uznawaną za wiążącą ortodoksyjną Tradycją. We wprowadzeniu do opracowania doktryny chrystologicznej znalazło się odwołanie do nauczania ojców (ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν). Chcąc pozyskać cesarza Zenona do polityki pro-chalcedońskiej, papież Feliks II (III) przytoczył argument konsensu horyzontalnego i wertykalnego, który już poprzedniego cesarza Leona skłonił do przyjęcia tez Chalcedonu. W perspektywie diachronicznej tajemnicę Chrystusa sobór głosi w taki sam sposób, „jak ukazuje ją tradycja Pism Świętych i jak głosili ją w przeszłości wszyscy biskupi, zgodnie z normą soboru nicejskiego"[73]. Jako dokument potwierdzający przytacza się świadectwo ojców, którzy przyjęli zarówno sobór efeski, jak też List papieża Leona (ep. 165) do cesarza Leona. W jeszcze uroczystszej formie sobór konstantynopolitański II (rok 553) oświadczył:

> Wyznaliśmy wiarę zgodną z tym, co przyjęliśmy ze świętych Pism i z nauczania świętych ojców i opartą na ustaleniach powziętych o jednej i tej samej wierze przez wyżej wspomniane cztery święte sobory[74].

W kontrowersji z monoteletyzmem sobór laterański (rok 649) w każdym ze swych dwudziestu kanonów potwierdzał swą zgodność z nauką ojców (*si quis secundum sanctos patres non confitetur...*)[75]. Wyraźnie potępił wszelkie próby heretyków „przestawiania w niedozwolony sposób słupów granicznych, które święci ojcowie Kościoła katolickiego – czyli pięć świętych i powszechnych soborów ustawili jako nienaruszalne"[76]. Sobór rozumiał siebie jako (μίμησις) ojców, czyli jako naśladujące lub uobecniające myślenie. Dla potwierdzenia swych tez na Tradycję powoływali się oczywiście również monoteleci. Twierdzili mianowicie, że ich nauki

[70] ACO 1,1,3,7.61 n.
[71] ACO 1,1,3,6.
[72] COD 83–85; DH 301.
[73] Felix, ep. 1,11.
[74] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 303. DH 438; ACO 4,1,244; 220.
[75] DH 501–522; ACO 2 ser. 1, 369–387.
[76] DH 522.

są ortodoksyjnymi dogmatami, które „przekazywali (παραδεδώκασιν) nam od samego początku naoczni świadkowie i słudzy Logosu" (Łk 1,2) i cały szereg ich następców (διάδοχοι), natchnieni ojcowie Kościoła oraz święte pięć soborów powszechnych[77].

Dlatego konieczne było dodatkowe potwierdzenie konsensu diachronicznego. Umożliwiło je dokładne przestudiowanie akt soborowych, które wyraźnie wykazało różnice zachodzące pomiędzy doktrynami ojców i pięciu soborów powszechnych z jednej strony, a poglądami monoteletów z drugiej[78].

Sobór konstantynopolitański III (rok 681) także chciał iść słuszną drogą sprawdzonych ojców i pięciu soborów powszechnych. W preambule podkreślono zarówno wolę przyjęcia nauczania 318 ojców nicejskich, jak też ciągłości z soborami konstantynopolitańskimi i chalcedońskim. Po przytoczeniu symboli nicejskiego i konstantynopolitańskiego, następuje własna nauka tego soboru. Z punktu widzenia struktury odpowiada ona w dużej mierze definicji dogmatycznej Chalcedonu[79]. Sobór nicejski II (rok 787) w kontrowersji dotyczącej kultu obrazów z jeszcze większą stanowczością podkreślił normatywne znaczenie Tradycji. Ponieważ w tym wypadku na Pismo powoływali się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy tego kultu, trzeba je było interpretować w świetle Tradycji[80]. Przed ogłoszeniem swych definicji sobór wyraźnie opowiedział się za wiernością wobec Tradycji Kościoła katolickiego, czyli sześciu wcześniejszych świętych soborów powszechnych[81]. Synodowi ikonoklastów z roku 754 zarzucono natomiast przerwanie ciągłości Tradycji: „Jak można ten synod nazwać siódmym soborem, jeśli jest sprzeczny z nauczaniem poprzednich sześciu świętych soborów?"[82]. Po raz pierwszy w dekrecie soborowym znalazło się tu rozróżnienie pisanej i niepisanej tradycji kościelnej i zadeklarowanie jej wierności przez sobór[83]. W ostatnim anatematyzmie, poświęconym Tradycji, zagrożono klątwą każdemu, kto „odrzuca wszelką Tradycję kościelną, pisaną czy niepisaną"[84]. Praktyka soborowa wyraźnie więc potwierdza, że zgodność z Tradycją decydowała o ważności i znaczeniu nauki oraz orzeczeń soborów w sprawach wiary.

---

[77] Martin, ep. encycl. (Mansi 10,1176A).

[78] Martin, ep. encycl. (Mansi 10,1176C).

[79] COD 124–130; DH 553–559.

[80] G. Dumeige, *Nizäa II*, Mainz 1985, 339–350; Uphus, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787*, 140-158. Zob. List apostolski Jana Pawła II, *Duodecimum saeculum* (4 grudnia 1987), nr 5–7: o rozumieniu Tradycji przez ten sobór.

[81] COD 133–136; DH 600.

[82] Mansi 13, 209A.

[83] COD 135.

[84] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 341; COD 138: (εἴ τις πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλεσιαστικὴν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον ἀθετεῖ, ἀνάθεμα ἔστω).

IV. Recepcja soborów

1. Ogólne znaczenie recepcji

W historii pierwszych wieków Kościoła zdarzało się nieraz, że zgromadzenia nawet bardzo licznych biskupów, roszczące sobie pretensje do powszechności, potem były odrzucane, albo nie zostały uznane za sobory powszechne. Tak było na przykład w przypadku podwójnego synodu w Seleucji i Rimini (lata 359–360), „synodu zbójeckiego" w Efezie w roku 449 albo synodu ikonoklastów w Hierei (rok 754). Roszczenia soboru do osiągnięcia horyzontalnego konsensu (*consensio universitatis*) Kościoła musiały znaleźć potwierdzenie w jego recepcji. Dla autorytetu danego soboru – obok zgodności z Pismem i zachowania ciągłości Tradycji – zasadnicze znaczenie miała właśnie recepcja[85]. Wprawdzie przyszła recepcja nie była warunkiem ważności decyzji wczesnochrześcijańskich soborów, jednak podejmowano je z myślą o ich uznaniu i ogłoszeniu. Faktyczne uznanie przez Kościół podnosiło ich powagę. Było ono także potwierdzeniem tego, że sobór słusznie rościł sobie prawo do posiadania autorytetu *ex sese*.

Ponieważ w soborach epoki starożytnej brała udział zawsze ograniczona tylko liczba uczestników, a w sprawach wiary chciano działać w imieniu całego Kościoła, istotną rzeczą było przyjęcie podjętych przez nie decyzji także przez pozostałych biskupów (ἀποδέχεσθαι, δέχεσθαι, *recipere, suscipere, accipere, approbare*). Dlatego recepcja oznaczała przyjęcie ustaleń soboru przez większość biskupów, którzy nie byli obecni i często później dopiero dowiadywali się o nim. Nie była tu konieczna zgoda dokładnie wszystkich. Decydujące znaczenie miały główne Kościoły apostolskie i patriarchaty, obecność stronnictwa akceptującego w całym jego regionie i czasowe pierwszeństwo recepcji, dokonanej jeszcze przed pojawieniem się oporu – jak to było na przykład w przypadku Chalcedonu. Stopniowa akceptacja soboru dokonywała się jednocześnie z teologicznym pogłębianiem jego decyzji dogmatycznych. W przypadku wielkich soborów Ko-

[85] K. Schatz, *Die Rezeption ökumenischen Konzilien im ersten Jahrtausend – Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption*: W. Beinert (red.), *Glaube als Zustimmung* (QD 131), Freiburg i. Br. 1991, 106–122; H.J. Sieben, *Konzilsrezeption im Rahmen des altchristlichen Traditionsverständnisses*: *idem*, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn 1996, 63–93; *idem*, *Konzilsidee*, 515 n.; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. Br. ²1978, 303–340, 569–573; Y. Congar, *La „réception" comme réalité ecclésiologique*: RSPhTh 56 (1972) 369–403, 372–380; *idem*, *Die Rezeption als ekklesiologische Realität*: Conc. 8 (1972) 500–514; M.K. Krikorian, *La réception des Conciles*: Ist. 18 (1973) 387–402.

ścioła starożytnego proces recepcji bywał przewlekły i wywoływał liczne napięcia.

2. Rzym jako uprzywilejowana instancja w procesie recepcji

W procesie recepcji soboru stopniowo coraz większego znaczenia nabierała rzymska stolica biskupia. Ten jej uprzywilejowany status pośród pozostałych stolic apostolskich nie oznaczał jednak od samego początku, że soborowe decyzje nabierały ważności i nabywały mocy prawnej dopiero na skutek późniejszego ich zatwierdzenia przez papieża[86]. Rzymska „aprobata"[87] nie była formalnym uprawomocnieniem danej decyzji soborowej przez wyższą instancję, lecz mieściła się w kategorii ogólnokościelnej recepcji. Coraz wyraźniejsze przekonanie, że przyjęcie przez rzymską *sedes apostolica* ma istotne znaczenie dla pełnej ważności soboru, było wynikiem długiego procesu.

Do około połowy IV wieku relacje pomiędzy soborem a papieżem nie były prawnie określone. Sytuacje konfliktowe, których przykład stanowiły synodalne roszczenia niezależności od biskupa rzymskiego Wiktora I w kontrowersji o datę Paschy (synod w Efezie około roku 190), jak również od papieża Stefana I w sporach o chrzest heretyków (synod w Kartaginie w roku 256), pozostały wyjątkiem[88]. Z reguły decyzje były przekazywane Rzymowi i innym głównym Kościołom, przy czym wśród adresatów listów synodalnych biskup rzymski był wymieniany zazwyczaj na pierwszym miejscu. Wprawdzie na soborze efeskim legaci papiescy nie odegrali specjalnej roli, szczególne uznanie dla stolicy apostolskiej Rzymu można jednak zauważyć w tym, że jej przedstawiciele, dwaj kapłani rzymscy, nicejską formułę wiary podpisali bezpośrednio po biskupie Hozjuszu z Kordoby, który jako przedstawiciel cesarza prawdopodobnie przewodniczył obradom tego soboru. Nie zachowało się świadectwo potwierdzenia soboru nicejskiego przez papieża Sylwestra. Nowy okres, połączony z regulacjami prawnymi, nastąpił w związku z rehabilitowaniem Atanazego, potępionego na synodzie w Tyrze (rok 335), przez synod rzymski za panowania papieża Juliusza I (rok 341). On sam rościł sobie prawo do pierwszeństwa

[86] Sieben, *Studien*, 35–42, 56–64; M. Wojtowytsch, *Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461)* (PuP 17), Stuttgart 1981; F.X. Funk, *Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden*: *idem*, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I*, Paderborn 1897, 87–121; J. Forget, *Conciles VIII*: DThC 3 (1938) 655–664; Hefele, Leclercq, *Histoire des Conciles* I/1, 58–68.

[87] Facund., defens. 12,3,1: *Leo Romanus antistes... qui cum gesta praedictae synodi se diceret approbasse...*

[88] Fischer, Lumpe, *Synoden*, 79–85, 264–307; Sieben, *Studien*, 56–58.

w odpowiedzialności za cały Kościół i za zachowanie jego pierwotnego ładu apostolskiego (Athan., apol. sec. 35), a to szczególne miejsce papieża biskupi reprezentujący Zachód w Sardyce (rok 342/343) uzasadniali wskazując na fakt, że – jako miejsce grobów apostołów – Rzym ponosi szczególną odpowiedzialność za ład apostolski (Soz., h.e. 3,8,5) i przysługuje mu prawo do podejmowania decyzji w sprawie ważności decyzji synodów (kan. 3). W ten sposób – przynajmniej na obszarze Zachodu – został uzasadniony pewnego rodzaju papieski nadzór nad soborami, a Rzym uznano za instancję rewizyjną do spraw tych soborów, których ważność była kwestionowana. W sytuacji, kiedy sobory wzajemnie się unieważniały, jak choćby w okresie zawirowań soborowych w latach pięćdziesiątych po Nicei, potrzebna była instancja nadrzędna posiadająca szczególny autorytet apostolski, tam zwłaszcza, gdzie w grę wchodziła autentyczna prawda Tradycji apostolskiej. W roku 372 papież Damazy oświadczył, że do ważności synodu cesarskiego wymagane jest „przede wszystkim" uznanie go przez biskupa rzymskiego[89]. Od tego czasu zaznacza się coraz większy wpływ papieża na sobory.

Jak żywa była przez cały czas na Wschodzie soborowa świadomość autonomii, dowodzi tego sobór w Konstantynopolu (rok 381), w którym uczestniczyli wyłącznie greccy biskupi, a postulaty Rzymu zostały zignorowane. Dopiero po zakończeniu schizmy akacjańskiej, gdy Wschód definitywnie przyjął ustalenia Chalcedonu, Rzym uznał sobór w Konstantynopolu za powszechny, przez dostosowanie się do wschodniego sposobu podawania liczby soborów. Sobór efeski (rok 431), któremu przewodniczył Cyryl, nie ograniczył się wprawdzie do ratyfikowania tylko dokonanego już wcześniej potępienia Nestoriusza, jak sobie tego życzył papież Celestyn, lecz nalegał na swe własne zbadanie tej sprawy, w końcu jednak uznał decyzję Rzymu za normatywną[90]. Na drugim synodzie efeskim (rok 449) natomiast przewodniczący obradom Dioskor z Aleksandrii nie dopuścił do przeczytania doktrynalnego listu biskupa rzymskiego (*Tomus Leonis ad Flavianum*), zawierającego potępienie nauki Eutychesa, a papieskim legatom pozostawiono jedynie możliwość wręczenia zredagowanego w greckiej transkrypcji protestu (κοντραδίκιτουρ). Na skutek tego zajścia – podjęcia decyzji w sprawach wiary bez efektywnego udziału Kościoła rzymskiego – wyraźniej i we wzorcowy dla przyszłości sposób uwidoczniło się znaczenie tego Kościoła i jego biskupa dla powszechnych zgromadzeń kościelnych. Zdarzenie to skłoniło papieża Leona do decyzji przeforsowania reprezentowanego przez Rzym od końca IV wieku stanowiska, zgodnie z którym żaden sobór nie będzie ważny, bez uznania go przez

[89] Damas, ep. 1.

[90] ACO 1,1,2,54: „...z jednej strony przymuszony do tego przez (ἀπό) kanony, z drugiej – przez (ἐκ) list (Celestyna)".

tamtejszego biskupa. Toteż zaledwie miesiąc później synod rzymski potępił decyzje Ephesinum II, który – zgodnie z określeniem Leona (ep. 95,2) przeszedł do historii soborów jako „sobór zbójecki" (*latrocinium*)[91]. Jak na następnym soborze w Chalcedonie (rok 451) stwierdzili legaci papiescy, Dioskur ośmielił się stłumić głos papieża na soborze powszechnym[92]. Jednak po tym doświadczeniu z Efezem II także na Wschodzie zaczęło powoli dojrzewać przekonanie, że recepcja przez biskupa rzymskiego ma wyjątkowe znaczenie. Również w Chalcedonie Dioskor został potępiony z tym samym uzasadnieniem – że nie dopuścił do głosu biskupa rzymskiego, bez którego nie jest możliwy sobór powszechny[93]. Wtedy ojcowie soborowi przyłączyli się do stanowiska Rzymu, zgodnie z którym żaden sobór nie może sobie rościć prawa do ważności bez apostolskiej stolicy rzymskiej lub przeciwko niej. Po tym jak legaci papiescy – którzy w Chalcedonie już od trzeciej sesji objęli także przewodnictwo – zaakceptowali formułę wiary, w roku 453 Leon (ep. 114,1) na prośbę cesarza, wyrażoną w związku z oporem monofizytów, wyraźnie już sformułował swą osobistą aprobatę. Pojawiło się w niej jednak pewne ograniczenie: „wyłącznie w sprawach wiary" (*in sola causa fidei*). Ta częściowa tylko recepcja była uzasadniona tym, że kanon 28. – zgodnie z którym Konstantynopol, jako stolica cesarza, ma pierwszeństwo przed pozostałymi patriarchami – hierarchię Kościołów ustanawiał wyłącznie na podstawie kryterów politycznych, to zaś groziło usunięciem w cień Piotrowych korzeni pozycji Rzymu[94].

Ta praktyka zatwierdzania przez papieża, rozumiana jako warunek ważności soboru powszechnego, utrzymywała się również w następnych wiekach. Papież Gelazy I (492–496) uznał zatwierdzenie przez stolicę rzymską za najważniejsze kryterium „dobrego soboru"[95]. Wydarzenia związane z Efezem w roku 449 i z Chalcedonem mógł więc ująć w trafnej formule:

> Jak to, co odrzuciła pierwsza stolica biskupia, nie mogło mieć żadnej wartości, tak też Kościół przyjął to, co ona uznała za słuszne[96].

---

[91] St. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus und Chalcedon* (KKTS 45), Paderborn 1982, 113–116.

[92] ACO 2,3,1,40: *synodum ausus est facere sine auctoritate sedis apostolicae, quod nunquam factum est nec fieri licuit.*

[93] ACO 2,3,2,83 n.; 87.

[94] Horn, *Petrou Kathedra*, 244–247; *idem*, *Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon*: M. Maccarrone (red.), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano 1991, 261–274, 269–273.

[95] Gelas., ep. 26,6 (CSEL 35/1 380): *quam cuncta recipit Ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobavit.* Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 277 n.; V. Peri, *La synergie entre le Pape et le Concile œcuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise*: Irén. 56 (1983) 163–193, 168–172.

[96] Gelas., ep. 26,6 (CSEL 35/1, 379 n.).

Szczególna pozycja apostolskiej stolicy Rzymu w procesie recepcji w stosunku do pozostałych stolic apostolskich, a nawet do całego Kościoła, została poświadczona – przynajmniej jako stanowisko Zachodu – w połowie VI wieku. Kartagiński diakon Ferrand (ep. 6,9) recepcję przez cały Kościół i „konsens" Rzymu umieścił obok siebie, tym samym zaznaczając różnicę między nimi. Sobór nicejski II (rok 787) jako warunek powszechności soboru wymienił jego recepcję przez *praesules ecclesiarum*, a w pierwszym rzędzie przez papieża[97].

W historii soborów uprzywilejowana pozycja Rzymu przejawiła się w tym, że sobory raz uznane przez Rzym były odtąd uznawane przez cały Kościół i – przynajmniej w sprawach wiary – uważane za niepodważalne, natomiast zgromadzenia biskupów, które do tych przyjętych przez Rzym soborów stały w opozycji, nie były uznawane za prawowite. W ten sposób rzymska stolica apostolska zapewniała soborową ciągłość doktrynalną, jakiej nie mogły zagwarantować pozostałe patriarchaty.

3. *Wierność Tradycji jako warunek recepcji*

Recepcja mogła się dokonać przez przyjęcie listów synodalnych, przez późniejsze podpisanie akt soborowych albo przez odczytanie ich na późniejszych soborach. Oczekiwano, rzecz jasna, krytycznej analizy akt i taka też była praktyka. Dla recepcji podstawowe znaczenie miało sprawdzenie, czy dany sobór spełnił swe istotne zadanie świadka Tradycji. Sprawdzenia tego dokonywano niejednokrotnie przez porównanie z nauką poprzednich soborów powszechnych.

W okresie pochalcedońskim, a więc od połowy V wieku, umocniło się przekonanie, iż autorytet wcześniejszych soborów opiera się przede wszystkim na tym, że zostały one uznane przez Kościół na całym świecie, ponieważ był on przekonany o zgodności soborowych decyzji z jego własną przekazaną mu wiarą. W roku 546 Ferrand z Kartaginy (ep. 6,9) pisał, że dla recepcji uchwał soborowych wystarczy,

> ...jeśli dotrą do wiadomości całego Kościoła i nie wywołają sprzeciwu oraz nie będą zgorszeniem dla braci – a raczej zostaną uznane za zgodne z wiarą apostolską i potwierdzone przez stolicę apostolską (*apostolicae fidei convenire firmentur, apostolicae sedis roborata consensu*).

Konsens horyzontalny, czyli powszechna recepcja, ma podstawę w wertykalnym konsensie soboru z Tradycją apostolską. W podobny sposób papież Gelazy I (ep. 26,6) już u schyłku piątego stulecia pośród kryteriów

[97] Mansi 13,350E.

„dobrego soboru" na trzecim miejscu – po zgodności z Pismem i Tradycją – umieścił recepcję przez cały Kościół. I na odwrót: uchwały synodu ikonoklastycznego (rok 754) II Sobór Nicejski (rok 787) odrzucił, uzasadniając swą decyzję argumentem, że nie są zgodne z poprzednimi sześcioma soborami powszechnymi ani nie zostały przyjęte przez inne Kościoły, czyli nie zyskały poparcia biskupa rzymskiego i zgody pozostałych trzech patriarchów[98]. Wyraźnie odrzucając tym uzasadnieniem powszechny charakter synodu z roku 754, jednocześnie po raz pierwszy ustalono negatywne kryteria powszechności zgromadzenia biskupów. Nieodzownym warunkiem recepcji soboru była więc jego wierność Tradycji. Jeśli ją stwierdzono, oznaczało to przyjęcie; jeśli nie, nie wolno było go przyjąć.

W rozumieniu wczesnych ojców Kościoła oraz teoretyków soboru recepcja i Tradycja były pojęciami korelatywnymi[99]. Źródła wskazują na systematyczne łączenie obydwu tych czynników. W zebranych w *Codex encyclius* wypowiedziach biskupów, dotyczących cesarskiego referendum (rok 458), zarządzonego w związku z soborem chalcedońskim, jego akceptację lub recepcję uzasadniano często argumentem, że nie ogłosił on żadnych nowych definicji i był zgodny z poprzednimi soborami w Nicei, Konstantynopolu i Efezie, a więc tylko przekazywał to, co sam przyjął[100]. Na II soborze nicejskim patriarcha Konstantynopola Tarazjusz wyznał:

> Przyjmuję (ἀποδέχομαι) także sześć świętych i powszechnych soborów, jak również ich święte dogmaty i naukę, ponieważ zostały nam one przekazane (παραδοθέντα) przez Boskie natchnienie[101].

We wczesnochrześcijańskim rozumieniu sobór był miejscem i procesem Tradycji w aktywnym znaczeniu tego terminu, natomiast recepcja była wchodzeniem w to wydarzenie Tradycji, czyli „przyjęciem" soboru (ἀποδέχεσται/*recipere*), połączonym z zadaniem przekazania innym tego, co się otrzymało (zob. 1 Kor 11,23; 15,3). Recepcja soboru była zatem włączeniem się w proces Tradycji Kościoła, aktywnym udziałem w istniejącym od początku przekazywaniu wiary apostolskiej. Stanowiła więc tylko rozwinięcie i przedłużenie wydarzenia soboru, który sam nie był w końcu niczym innym jak *paradosis*[102].

---

[98] Mansi 13,210A.

[99] Sieben, *Konzilsrezeption*, 90–93.

[100] ACO 2,5,26–28.29.62.65.

[101] Mansi 12,1124B.

[102] W związku z nieuzasadnionymi próbami powoływania się na starokościelne pojęcie recepcji we współczesnych próbach przezwyciężenia tzw. dychotomii między Kościołem uczącym i słuchającym, zob.: Sieben, *Konzilsrezeption*, 62, 93.

V. Możliwość rewizji soborów?

1. *Walka z nicejskim* homousios

Opracowana przez Wigiliusza z Thapsus (c. Eutych. 5,2) na początku V wieku „Reguła soborów katolickich" surowo zakazywała kwestionowania wcześniejszych decyzji przez nowe dekrety, zwracając tym samym uwagę na pewien problem, który w dziejach soborów niejeden raz się pojawiał. Czy decyzje poprzednich soborów można poddawać zasadniczej rewizji?

Już w walce z nicejskim *homousios* jego przeciwnicy wskazywali na odrzucenie tego terminu przez niewątpliwie ortodoksyjny synod w Antiochii (rok 268), który potępiając monarchianistyczną teologię Pawła z Samosaty, już wtedy odrzucił ów kontrowersyjny termin – taka była przynajmniej późniejsza interpretacja tego w IV wieku. Tę wersję wydarzeń propagowali, być może, dopiero w połowie IV wieku biskupi, zwolennicy *homoiusios* (*Epistula Sirmiensis*), usiłujący odwieść cesarza od terminologii nicejskiej i pozyskać go dla ich własnego stanowiska[103]. Na krótko przed i niedługo po synodzie w Rimini (rok 359), który się zdystansował od zwalczanego *homousios*, Hilary i Atanazy w swych tak samo zatytułowanych dziełach *De synodis* próbowali podać teologiczne wyjaśnienie oczywistej sprzeczności zachodzącej pomiędzy obydwoma oświadczeniami tych soborów, antiocheńskiego i nicejskiego. Obydwaj teologowie (Hil., syn. 86; Atan., syn. 45) zasadniczo dopuszczali możliwość tego, że błąd antiocheńskiego potępienia *homousios* był wynikiem fałszywego rozumienia terminologii. Obydwaj jednak, Hilary (syn. 86) i Atanazy, (syn. 45) twierdzili, że danych tradycji nie powinno się przyjmować bezkrytycznie, że należy je sytuować we właściwym kontekście i w ich interpretacji brać pod uwagę odmienne intencje każdego z tych soborów. Dopiero w ten sposób będzie można stwierdzić, iż obydwie doktrynalne wypowiedzi nie są z sobą sprzeczne:

> Jeżeli ojcowie obydwu tych soborów w innym sensie używali *homousios*, wtedy nie powinniśmy się spierać z nimi, lecz próbować dokładniej zrozumieć sens tej różnicy, a wtedy z pewnością przekonamy się, że te dwa sobory są zgodne z sobą (ὁμόνοια).

Przeciwstawianie ojców wcześniejszych soborów ojcom soborów późniejszych jest niewłaściwe, ponieważ wszyscy prawowierni biskupi służyli jednej i tej samej *paradosis* (syn. 43). Pozornie sprzeczne wypowiedzi mogą wynikać z odmiennego określenia celu w walce z herezją (45). Poza

[103] Hil., syn. 81; Athan., syn. 43; 45; Basil., ep. 52. Zob. Brennecke, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata*; J.N.D. Kelly, *Altkristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen ²1993, 245 n.; Graumann, *Kirche*, 159–171.

tym Atanazy bronił trwałego znaczenia soboru nicejskiego, argumentując, że ojcowie soborowi sformułowali tam nie swoją prywatną wiarę, lecz wiarę Kościoła katolickiego. Nicejskie wyznanie wiary opiera się nie na subiektywnych poglądach, lecz wyraża to, czego nauczali apostołowie. Ponowne kwestionowanie tego jest postępowaniem bezsensownym i aroganckim (ep. Afr. 3).

Groźne następstwa w życiu Kościoła, jakie musiałoby pociągnąć za sobą odrzucenie soboru nicejskiego, Atanazy (syn. 13) opisał z myślą o zgromadzonych w Rimini zwolennikach owego wyznania:

> Każdy z nich był przekonany, że gdyby odrzucili cokolwiek z decyzji przodków, daliby następcom pretekst odrzucania czegoś z ich własnych decyzji... Jaką gwarancję prawdy mają ich własne decyzje, jeśli odrzucają decyzje przodków... Co powiedzą ludziom, którzy są przez nich nauczani? Że ich ojcowie pobłądzili? A może staną się wiarygodni dla swych uczniów, jeśli powiedzą im, że nauczycielom nie musi się wierzyć?

2. *Augustyn: Korygowanie wcześniejszych soborów przez późniejsze*

Kontrowersje donatystyczne skłoniły Augustyna do sformułowania teorii soborów, w której krytycznie odniósł się do poglądów swych przeciwników[104]. Gdy dla potwierdzenia swych poglądów donatyści powoływali się na dekrety soborowe z odległej przeszłości, które ich zdaniem powinny mieć, podobnie jak Pismo, bezwzględną wartość, wtedy Augustyn (bapt. 2,4) zwrócił uwagę na zasadnicze różnice pomiędzy autorytetem Pisma i soboru, między partykularnymi synodami i soborami powszechnymi. W wypadku tych pierwszych, czyli zgromadzeń biskupów reprezentujących jedną tylko prowincję kościelną, liczył się nawet z możnością pobłądzenia[105]; w wypadku drugich, czyli synodów gromadzących wiele prowincji kościelnych, dopuszczał możliwość ich korygowania w dalszej historii:

> Któż zaś nie wie o tym, że świętemu Pismu kanonicznemu, tak Starego jak też Nowego Testamentu (...) należy przyznać pierwszeństwo przed wszystkimi listami późniejszymi biskupów, i to w ten sposób, że nie można w ogóle wątpić w słuszność czy też prawdziwość czegokolwiek, co jest w nim zawarte. Natomiast gdyby w listach biskupów – napisanych już po określeniu kanonu

[104] Sieben, *Konzilsidee*, 68–102; F. Hoffmann, *Tradition bei Augustinus. Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus*: J. Betz, H. Fries (red.), *Kirche und Überlieferung*, Freiburg i. Br. 1960, 81–89; BAug 29, Paris 1964, 593–596, nota uzupełniająca (G. Bavaud).

[105] Aug., Cresc. 3,3; ep. 51,2.

lub też takich, które dopiero zostaną napisane – znalazło się coś niezgodnego z prawdą, to może zostać to odparte (*reprehendi*) przez być może mądrzejszą rozprawę jakiegoś [biskupa], bieglejszego w danej sprawie, albo też przez większy autorytet i większą uczoność innych biskupów, jak też przez [uchwały] synodalne. Same synody poszczególnych regionów i prowincji mają, bez wątpienia, mniejszy autorytet niż synody powszechne, reprezentujące cały świat chrześcijański. Wcześniejsze synody powszechne często są poprawiane (*emendari*) przez późniejsze, gdy dzięki zdobywanemu doświadczeniu (*experimento rerum*) odsłania się to, co było niedostępne, i zostaje poznane to, co było ukryte?[106]

3. *Kapreol: Nie dyskutować ponownie kwestii raz już rozstrzygniętych*

Na praktykę soboru efeskiego potępienia bez dyskusji chrystologicznych twierdzeń Nestoriusza, jako niezgodnych z wiarą nicejską, na planie idei zwrócił uwagę już kartagiński biskup Kapreol w swej teorii soboru, przedstawionej w liście do tego soboru[107]. W piśmie tym podkreślana jest konieczność zachowania ciągłości Tradycji. Nowe problemy mogą wprawdzie uzasadniać podjęcie dalszych badań, Kapreol wyklucza jednak ponowną dyskusję nad dawno już potępionymi błędami. Ponowne zajęcie się rozstrzygniętymi już problemami równałoby się odchodzeniu od wcześniej określonego przedmiotu wiary i kwestionowaniu ponadczasowej jej tożsamości. Soborowi tylko wtedy przysługuje prawo głoszenia danej prawdy, wiążącej także dla przyszłości, gdy sam potwierdza prawdę głoszoną przez poprzednie sobory i nie podważa decyzji ojców. Ich decyzje mają trwałą wartość jedynie dlatego, że opierają się nie tylko na autorytecie teraźniejszości, lecz że zostały potwierdzone orzeczeniem starszych. Tylko takie podwójne poręczenie, przez aktualne i wcześniejsze orzeczenie, stanowi oznakę niesfałszowanej nauki wiary. Jeśli późniejsze pokolenia będą korygowały definitywne wyroki przeszłości, to tym samym przekreślona zostanie ich trwałość i ważność zarówno na obszarze cywilno-państwowym, jak i religijno-kościelnym. Podjętych wcześniej decyzji nie należy poddawać rewizji; obowiązują one raz na zawsze. Szukanie nowych decyzji może uzasadnić tylko pojawienie się nowej sytuacji (Capr. = Ferrandus, ep. 6,6). Sformułowany tu jako teoria postulat niedyskutowania ponownie kwestii spornych raz

[106] Św. Augustyn, *O chrzcie*, s. 60.

[107] Capreol., ep. ad Conc. Eph. (ACO 1,3,81 n.). Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 235–237; Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (BHTh 118), Tübingen 2002, 392 n.

już rozstrzygniętych, lecz – w przypadku ich ponownego pojawienia się – potwierdzenia ich bez dyskusji, w przyszłości legł u podstaw praktyki soborowej. W Efezie list Kapreola został odczytany przed potępieniem Nestoriusza i włączony do akt soborowych. Cyryl mógł uważać, że owe wywody uzasadniają jego postępowanie[108].

4. Dyskusje nad autorytetem soboru chalcedońskiego

Najostrzejsze spory dotyczące prawomocności rewizji decyzji soborowych rozgorzały dopiero w dyskusjach VI wieku i dotyczyły autorytetu soboru chalcedońskiego. Chcąc go oczyścić od podejrzeń o tendencje nestoriańskie i pozyskać monofizytów, cesarz Justynian ogłosił w roku 544 edykt, w którym potępił trzech głównych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej: Teodora z Mopsuestii, Teodoreta z Cyru i Ibasa z Edessy oraz ich pisma[109]. Na jego polecenie również V sobór powszechny w Konstantynopolu (rok 553) potępił tych teologów[110] jako tak zwane trzy rozdziały, czyli anatematyzmy[111]. Zostali oni potępieni już na efeskim „soborze zbójeckim", jednak w roku 451 w Chalcedonie zrehabilitowano ich. To ponowne potępienie cesarskim edyktem dotyczyło nie tyle tych trzech biskupów, ile soboru chalcedońskiego, którego oczywiście nie można było bezpośrednio kwestionować. Próba podważenia w ten sposób jego autorytetu doprowadziła do głębokiej refleksji nad autorytetem soborów.

W połowie VI wieku dwaj północnoafrykańscy teologowie – Ferrand z Kartaginy i Fakundus z Hermiane – wypowiedzieli się oficjalnie na temat znaczenia i możności rewizji decyzji soborowych[112]. Zasada ich własnej teorii soboru brzmiała następująco:

> Co raz zostało postanowione na soborze i na zgromadzeniu świętych ojców, musi być uważane za obowiązujące po wieczne czasy. Przez owych mądrych

[108] Cyr., Gesta Eph. 61 (ACO 1,1,2,52–54).

[109] A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche II/2*, Freiburg i. Br. 1989, 431–484; H.-G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (KIG I DI), Göttingen 1980, 26–30.

[110] W. de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (533) und das Lehramt von Papst und Kirche*: OCP 38 (1972) 331–365.

[111] Określenia „Trzy rozdziały" używano później na oznaczenie owych trzech oskarżonych teologów.

[112] R.B. Eno, *Doctrinal authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century: Ferrandus and Facundus*: REAug 22 (1976) 95–113; Sieben, *Konzilsidee*, 283–300; P. Bruns, *Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streits (553)*: ZKG 106 (1995) 151–178; L. Fatica, *La defensio di Facundo*: Asp. 38 (1991) 359–374; 39 (1992) 35–55.

sędziów Kościół katolicki orzekł, co Kościół katolicki musiał zachowywać i co rzeczywiście do dzisiejszego dnia zachował[113].

Zgodnie z tym definicja soborowa jest sędziowskim aktem Kościoła, mającym na celu zapewnienie ciągłości Tradycji. Teologiczna konsekwencja tego polega na tym, że po dogmatycznej definicji podanej przez cały Kościół sposób stawiania problemu (*modus sive ordo quaerendi*) nie może już być taki jak poprzednio[114]. Rewizja decyzji soborowej równałaby się więc przerwaniu Tradycji. Kwestionowanie soboru chalcedońskiego – ostrzegają Ferrand (ep. 6,5–7) i Fakundus (defens. 8,2–3) – mogłoby w końcu doprowadzić także do odrzucenia soboru nicejskiego, bo przez negację autorytetu soborów wszystkie ich wcześniejsze decyzje stałyby się na powrót przedmiotem dyskusji. Wszelki rewizjonizm jest niezwykle ryzykowny; burzyłby on pokój w Kościele zarówno teraz, jak i w przyszłości (defens. 2,6,7; 5,5,3.5.14; 12,2,6–20). Dawno temu już rozstrzygnięte kwestie teologiczne nie powinny być ponownie przywoływane przez ignorantów (defens. 5,5,3).

Jak jednak dowodzi fakt późniejszego odrzucania wcześniejszych soborów – na przykład „soboru zbójeckiego" (*latrocinium*), tak nazwanego przez papieża Leona (ep. 95), i nieprzyjętego, soboru efeskiego II (rok 449) – Ferrand (ep. 6,2.7.9) i Fakundus przyczynili się do uznania zasady recepcji. Decyzji soboru, które zostały ogłoszone w całym Kościele i nie tylko że nie wzbudziły sprzeciwu, ale zostały przyjęte na Wschodzie i Zachodzie oraz zatwierdzone przez Stolicę Apostolską jako zgodne z wiarą apostolską, nie wolno już podważać[115]. Idealizując trochę ówczesny stan rzeczy, bez dostatecznego brania pod uwagę pochalcedońskich kontrowersji, Fakundus (def. 7,6,7) wskazywał na fakt trwającej już całe stulecie recepcji soboru roku 451: „Wiele znaczenia autorytetowi dodaje długi wiek" (*multum roboris auctoritati addidit antiquitas*). Uważał on, że – biorąc pod uwagę powszechną i trwałą jego recepcję – aktualne próby pogrzebania autorytetu tego soboru przez oskarżanie go o tendencje nestoriańskie są mocno spóźnione.

Kryterium recepcji oczywiście nie rozwiązywało wszystkich narastających problemów. Prowadziło raczej do pojawienia się całej serii nowych pytań. Jak można jednoznacznie zweryfikować fakt rzeczywistej recep-

[113] Fer., ep. 6,2: *Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum patrum, perpetuam debet obtinere iugiter firmitatem. Per illos sapientissimos iudices Ecclesia catholica dixit, quod catholica Ecclesia custodiret, vel potius quod usque nunc custodivit.*

[114] Fac., defens. 5,5,5: *Et ideo non idem modus esse debet atque ordo quaerendi, post definitionem concilii totius Ecclesiae consensione firmati, qui fuit ante definitionem.*

[115] Fer., ep. 6,9: *sufficere enim iudicatur ad plenam confirmationem, si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur, apostolicae sedis roborata consensu.*

cji? Ile lat musi upłynąć, żeby można było uznać dany sobór za przyjęty? W ten sposób nie można było wyjaśnić pojawiających się bezpośrednio po soborze kontrowersji dotyczących jego ważności. Czy można mówić o powszechnej recepcji w Kościele, kiedy znaczna część wiernych jej odmawiała? W pierwszych wiekach niemal każdy sobór był odrzucany przez pewną liczbę uczestników jego debat. W końcu również spór o trzy rozdziały był jedną z kart pełnej napięć historii recepcji Chalcedonu. Jakie znaczenie miał dla recepcji fakt, że biskup rzymski Wigiliusz, *primus inter primos Christianos sacerdos* (Fac., defens. 4,36), jak również jego następca Pelagiusz I, zaakceptował kontrowersyjne potępienie twierdzeń owych trzech antiocheńskich teologów i swym podpisem zatwierdził II Sobór Konstantynopolitański w roku 553?[116]

W swej *Epistula fidei catholicae* (6–7, por. 16) Fakundus – który tymczasem z obawy przed prześladowaniem władz państwowych działał już w ukryciu – około roku 570 rzymskich biskupów Wigiliusza i Pelagiusza I nazwał „rzymskimi przeniewiercami" (*praevaricatores Romani*), dlatego że swym aktem poddali rewizji chalcedońską rehabilitację trzech teologów, zamiast – jak tego niegdyś oczekiwał od Wigiliusza biskup z Hermiane (defens. 2,6,2) – udzielonej im „pierwszej i najwyższej władzy używać do obrony i wprowadzania w życie owych decyzji ojców". Odwołanie tej decyzji dotyczyło nie tylko tych trzech teologów; w ostatecznym rozrachunku było to uderzenie w autorytet wszystkich biskupów, poczynając od czasów apostolskich, z ojcami soboru chalcedońskiego włącznie. W dalszej historii soborowa teoria biskupa z Hermiane została jednak zakwestionowana. Sprzeczne z nią decyzje II Soboru Konstantynopolitańskiego podważyły podkreślaną na początku nieodwołalność soboru. Na skutek lawirowania owych dwóch papieży zawiodło też kryterium aprobaty decyzji soborowych przez stolicę rzymską. Ostatnie kryterium – powszechna kościelna recepcja, jako argument wzbraniający rewizji chalcedońskich decyzji – straciło wartość w następstwie coraz powszechniejszej akceptacji V soboru powszechnego w Konstantynopolu.

Pełniejsze wyjaśnienie dopuszczalności rewidowania soborowych decyzji dał dopiero papież Pelagiusz II (579–590)[117]. W swych wysiłkach zmierzających do pokonania schizmy biskupów północnoafrykańskich, odmawiających zgody na potępienie trzech rozdziałów, Pelagiusz II (ep. 3) w przeznaczonym dla episkopatu iliryjskiego piśmie, zredagowanym prawdopodobnie przez jego doradcę i późniejszego następcę, Grzegorza Wielkiego, jako argument wprowadził rozróżnienie *causa fidei* i *negotia*

[116] G. Every, *Was Vigilius a Victim or an Ally of Justinian?*: HeyJ 20 (1979) 257–266; J. Straub, *Die Verurteilung der drei Kapitel durch Vigilius*: Kl 2 (1970) 347–375.

[117] Sieben, *Konzilsidee*, 300–305.

privata. Nieodwołalne są tylko kwestie wiary, nie zaś sprawy prywatne, czyli sporne punkty prawne albo decyzje dotyczące konkretnych osób.

> Jeśli (Leon) zakazał odrzucania decyzji, to jednocześnie dołączył też polecenie zachowywania wiary katolickiej. W ten sposób sprecyzował, że jego zakaz nie dotyczy dokonywania rewizji przypadków szczególnych i odnosi się jedynie do wyznania wiary[118].

Także Leon zatwierdził wyraźnie tylko definicję wiary Chalcedonu, pozostawiając otwartą możliwość ponownego analizowania wszystkich pozostałych kwestii. W ten sposób została ograniczona i zróżniowana maksymalistyczna interpretacja niepodzielności czy integralności soborowej bezbłędności, jaką reprezentował Ferrand (ep. 6,2–3). Nieodwołalność soborów dotyczyła wyłącznie ich decyzji w sprawach wiary: „Rewizji nie wolno poddawać tylko i wyłącznie wyznania wiary" (Pel., ep. 3)[119]. Tym samym wykluczone było ponowne analizowanie, połączone z możliwością odrzucenia tego, czego nauczał cały Kościół jako bezwzględnie obowiązującego. Nie wykluczono natomiast możliwości dalszego pogłębiania, językowego uściślania i rozwijania nauki wiary.

[118] ACO 4,2,115.

[119] ACO 4,2,117: *cuncta res, quae retractari non debet, sola est professio fidei.*

H. ROZWÓJ DOKTRYNY

I. Uwarunkowania

Ireneusz (haer. 3,4,1) przyrównał Kościół do obficie zaopatrzonego magazynu (*depositorium*), w którym apostołowie zgromadzili w całej pełni wszystko, co należy do prawdy. Każdy, kto szuka prawdy, może ją bez trudu znaleźć w tym depozycie. Porównanie to może sugerować, iż apostołowie od samego początku głosili wszystkie prawdy wiary, w pełnym ich rozwinięciu, tak że zadaniem pokoleń epoki poapostolskiej byłoby już tylko wierne zachowywanie i w niczym nie naruszone podawanie dalej, przekazanych przez apostołów, dóbr wiary[1].

Na uzasadnienie postulatu takiej praktyki można by bez trudności przytoczyć odpowiednie ostrzeżenia i polecenia Biblii: do słów Objawienia nie należy niczego dodawać, ani też ujmować (Pwt 4,2; 12,32; Ap 22,18n)[2]; nie wolno przestawiać ustawionych przez ojców słupów granicznych (Prz 22,28)[3]; niech będzie przeklęty ten, kto by głosił inną Ewangelię niż otrzymana (Ga 1,9)[4]; należy unikać niezdrowych nowości [(*vocum novitates*/(καινοφωνίαι) (2 Tm2,16)][5].

Szczególnie polecenie dane uczniowi apostolskiemu Tymoteuszowi: „strzeż depozytu [wiary]" (1 Tm 6,20; por. 2 Tm 1,12–14) przywoływało

[1] J. Chrys., hom. in 1 Tim. 18,1.

[2] Did. 4,13; Ps.-Barn. 19,11; Iren., epid. 2; haer. 4,33,8; Tert. adv. Hermog. 22,5; Eus., h.e. 5,16,3; Caelest., ep. 13,4; Leo, ep.124,1; 165,2; tract. 24,6; Lateran-Synode 649, can. 20 (DH 522); Konzil v. Niz. II (DH 600).

[3] Athan., ep. 3 (PG 26, 1033A); Basil., Spir. 77; Epiph., haer. 77,37,1; Ambr., ep. 8,6 (poza zbiorem); Hier., ep. 63,2; Cyr. Alex., ep. 39,10; Io. Ant., ep. ad Ac. (ACO 1,1,7,146); ep. ad Procl. (ACO 1,4,209); Orientalium mandatum et tomus (ACO 1,1,3,39); Vincent. Ler., comm. 21,2; Jo. Dam., imag. 1,22; 2,12; 3,41.

[4] Tert., praescr. 6,5; Vincent. Ler., comm. 8,1–5; Aug., c. Faust. 32,17; Leo, tract. 24,6.

[5] Basil., ep. 242,3; Spir. 13; 75; Jo. Ant., ep. Cyr. 4 (= Cyr. Alex., ep. 38); Jo. Chrys., hom. in 2 Tim. 5,2; Aug., c. Faust. 4,2; s. 299,12; Vincent. Ler., comm. 21,3–5; 24,1–13; Konzil von Chalcedon (DH 300). Zob. H.M. Köster, *Um eine neue theologische Sprache. Gedanken zu 1 Tim. 6,20*: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heizmann (red.), *Wahrheit und Verkündigung. FS M. Schmaus I*, München 1967, 449–473. Krytyczne uwagi dotyczące καινοφωνία/κενοφωνία, *ibidem*, 451.

do świadomości nakładane przez starożytne prawo depozytowe, zobowiązanie depozytariusza (*depositarius*) do pilnego strzeżenia powierzonego mu przez depozytora (*deponens*) dobra i zwrócenia mu go w nienaruszonym stanie. Nie wolno go uważać za swoją własność, ani się go pozbywać[6]. Termin παραθήκη/*depositum* podkreślał nienaruszalność i zakaz dysponowania przekazanym dobrem wiary, którym nie wolno było dowolnie rozporządzać. „Kto jest dzisiaj Tymoteuszem? Czyż nie albo w ogóle cały Kościół, albo w szczególności cały stan przełożonych?" – pytał Wincenty z Lerynu (comm. 22,2)[7] i w ten sposób podkreślał niezmienną ważność słów apostoła, który jako pierwszy obowiązek wszelkiego późniejszego głoszenia ukazuje niesfałszowane przekazywanie tego, co od początku było obecne.

> Co znaczy: powierzona prawda? Nie co innego, jeno to, co ci poruczono, a nie to, co sam wynalazłeś; to, coś otrzymał, a nie to, coś wymyślił; rzecz nie genialności, lecz nauki; nie własnego widzimisię, lecz społecznego podania; rzecz do ciebie dosnutą, a nie od ciebie wychodzącą, której nie twórcą masz być, lecz stróżem; nie założycielem, lecz zwolennikiem; nie wodzem, lecz szeregowcem. „Strzeż powierzonej prawdy". Talent wiary katolickiej zachowuj w nieskażonym i nienaruszonym stanie. Co ci powierzono, to i zachowuj u siebie, i dalej podawaj (comm. 22,4–5)[8].

Fałszowanie przez heretyków apostolskiego orędzia, wyczuwalne już w reakcjach listów nowotestamentalnych, także w późniejszym czasie skłaniało bardziej do podkreślania zasady przekazywania niż dalszego rozwijania nauki wiary. Wprowadzanie nowości było cechą charakterystyczną niemal każdej błędnej nauki. Heretycy jawili się jako *novatores*, którzy zamiast przekazanej nauki głosili nowe poglądy i w ten sposób zrywali z Tradycją[9]. W przeciwieństwie do nich nauczyciele Kościoła za jedyne swe zadanie uważali „usługiwanie teorii, która od tradycji ojców aż do naszych czasów jest chroniona troskliwie w pamięci" (Basil., Spirit. 79)[10].

---

[6] C. Spicq, *Saint Paul et la loi des dépôts*: RB 40 (1931) 481–502; A. Médebielle, *Dépôt de la Foi (1 Tim. 6,20; 2 Tim. 1,12; 1,14)*: DBS 2 (1932) 374–395; J. Ranft, *Depositum*: RAC 3 (1957) 778–784; C. Antoine, E. Dublanchy, *dépôt/dépôt de la foi*: DThC 4 (1924) 521–531.

[7] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, s. 41.

[8] *Ibidem*, s. 42.

[9] J. de Ghellinck, *Neotericus, neoterici*: ALMA 15 (1940) 113–126.

[10] Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, s. 196. Hil., ad Const. 2,7,1: *fidem* (...) *retinere nec demutare*; 8,2: *quod accepi, teneo nec demuto, quod Dei est*; Max. Conf., ep. 15 (PG 91, 544D); Ps.-Dion. Ar., d.n. 3,3.

II. Konieczność dalszego rozwoju

Było to oczywiście możliwe tylko w tym znaczeniu, że przekazywaną wiarę objaśniano, pogłębiano i odróżniano od fałszywych interpretacji. Zadanie autentycznego zachowywania przekazu nie miało więc charakteru statycznego, nie było zwykłym powtarzaniem tego, co apostołowie powiedzieli lub napisali, lecz zmuszało wręcz do stopniowego rozwijania nauki kościelnej tam, gdzie samo powtarzanie dotychczasowych wypowiedzi nie mogło już stanowić gwarancji tożsamości wiary.

Odnosi się to również do Symbolu wiary[11]. Jeszcze Ambroży (symb. 7) uważał jego słowa za przenajświętsze:

> Jeżeli nie wolno z pism jednego apostoła niczego usunąć ani nic im dodać, to jakżeż będziemy naruszali Symbol ułożony i nam – jak wiadomo – przekazany przez apostołów? Nie wolno niczego usuwać ani niczego dodawać![12]

Ponieważ jednak wyznanie wiary było narażone również na interpretacje heterodoksyjne[13], potrzebne stały się pewne uściślenia. Tak na przykład Rufin (apol. adv. Hier. 1,5) wyraźnie bronił włączenia zaimka wskazującego do końcowego artykułu *Credo* Kościoła w Akwilei ([*huius*] *carnis resurrectionem*); tłumaczył, że uzupełnił go (*addo amplius aliquid*) i poszerzył (*pando*) ze względu na możliwość fałszywych interpretacji wiary w zmartwychwstanie i dla większej jednoznaczności tekstu (*ad maiorem rei fidem*). W swym objaśnieniu symbolu Rufin (symb. 3) mówi o antyheretyckich uwarunkowaniach *addita* do apostolskiego wyznania wiary. Także uściśleniu wiary w zmartwychwstanie służyło dodanie *in vitam aeternam*, co miało wykluczyć fałszywe rozumienie w sensie powrotu do życia ziemskiego, na wzór wskrzeszenia Łazarza (Aug., symb. cat. 9,17)[14].

Podobnie też pozostawianie na boku problemów teologicznych nie zawsze okazywało się opcją nadającą się do zaakceptowania. Jeszcze u schyłku II wieku Ireneusz (haer. 2,28), ze względu na przesadną skłonność gnostyków do spekulacji, domagał się niezajmowania się niezgłębionymi problemami. Słowa proroka „Poczęcie jego któż wyjaśni?" (Iz 53,8 LXX) odnosił przy tym do boskiego Logosu, chcąc się przeciwstawić gnostyckiemu pojęciu emanacji. Gdy jednak pojawiały się błędne

[11] L.H. Westra, *The Apostles' Credo. Origin, History, and some early Commentaries* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43), Turnhout 2002, 76–95.

[12] Św. Ambroży, *Wyjaśnienie symbolu* [w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Poznań 1970, s. 29].

[13] Basil, ep. 125,1; Ps.-Ambr., exhortatio de symbolo ad neophytos 4; fragmenta theologica Ariana 10.

[14] Jo. Chrys., hom. in 1 Cor. 40,2. Zob. C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus* (KGQS 4), St. Ottilien 1960, 466–469.

odpowiedzi, teologia nie mogła już wobec Boskich tajemnic zachowywać pełnego szacunku milczenia. Kiedy synod w Sirmium w roku 357, posługując się tym samym cytatem z Izajasza, dokonał rewizji wyjaśnionego w tymczasem pochodzenia Logosu, wtedy Hilary (syn. 10) gwałtownie zaprotestował przeciw tej próbie zrezygnowania z osiągniętego postępu w poznaniu i ponownemu usankcjonowaniu agnostycyzmu w kwestii poczęcia Syna (*ignorantiae decretum*). Musiałoby to szeroko otworzyć bramę błędnym opiniom.

Podobne zjawisko zaistniało w rozwoju pneumatologii. Jeszcze około roku 348 Cyryl Jerozolimski (cat. 16,24) mógł w swych katechezach chrzcielnych z przekonaniem twierdzić, że wystarczy wiedzieć, iż dary Ojca, Syna i Ducha są takie same i nie musi się zgłębiać natury oraz istoty Ducha – tym bardziej że milczenie zachowuje w tej sprawie Pismo. Jednak zaledwie dziesięć lat później Atanazy (ep. Serap.) poczuł się już zmuszony do wystąpienia przeciwko pneumatomachom, którzy wprawdzie uznawali boskość Syna, ale Ducha uważali za stworzenie. Znowu Kościół musiał w tej kwestii wyraźnie określić swój pogląd, gdyż postulowana jeszcze przez Cyryla rezygnacja z dalszych wyjaśnień dawałaby teraz pierwszeństwo interpretacjom sprzecznym ze świadomością wiary Kościoła. Znalazło to swój jednoznaczny, końcowy wyraz w poszerzeniu pneumatologicznego artykułu wyznania wiary soboru konstantynopolitańskiego w roku 381.

Czynnikiem, który z szacunku dla tajemnicy nie pozwalał pozostawiać problemów teologicznych bez ich rozwiązania, były więc często nieadekwatne „odpowiedzi" i fałszywe „rozwiązania". Dlatego kolejność i zakres dogmatycznych wyjaśnień narzucało nierzadko pojawianie się doktryn heretyckich[15]. Hilary (trin. 2,2) narzekał, że w ten sposób heretycy teologom Kościoła nie tylko dyktowali listę *agenda*, lecz także zmuszali ich do czynienia tego, czego w zasadzie nie powinno się czynić:

> Lecz oto błędy heretyków i bluźnierców zmuszają nas do tego, czego powinniśmy unikać: wstępowania po stromych ścieżkach, wypowiadania rzeczy nie do wypowiedzenia, sięgania po rzeczy niedozwolone. I kiedy należałoby jedynie wypełnić nakazy wiary, wielbić Ojca, czcić wraz z Nim Syna i obfitować w Duchu Świętym, zmusza się nas do nieudolnego wypowiadania tego, czego nie można wypowiedzieć, i w ten sposób do popełniania błędu z powodu cudzego błędu; w ten sposób to, co powinno być treścią religijnego przekonania, wystawiać na niebezpieczeństwo ludzkiego języka[16].

---

[15] A. Orbe, *Sobre los inicios de la teología*: EE 56 (1981) 689–704, 693; *idem*, *Introducción a la teología de los siglos II y III vol. I* (AnGr 248), Rom 1987, 7: „Del error vino la primera gran sistemática teología".

[16] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 80.

Znacznie bardziej optymistycznie postulaty heretyków dotyczące postępu w teologicznym poznaniu oceniał Augustyn (civ. 16,2):

> Niejedną przecież prawdę wiary katolickiej, napastowanej przez tych w gorącej wodzie kąpanych kacerzy, by ją przeciw tym napastnikom obronić i pilniej roztrząśnięto, i jaśniej zrozumiano, i usilniej głoszono. I tak przez przeciwnika poruszona wątpliwość stawała się powodem pogłębienia wiedzy[17].

Biskup z Hippony (en. Ps. 54,22) jeszcze w innym miejscu wykazuje, jak bardzo oścień heretycki na wszystkich obszarach przyśpieszał teologiczne badania:

> Wiele rzeczy w Pismach jest niejasnych. Skoro heretycy zostają oderwani, pytaniami pobudzają Kościół Boży. Zostaje wyjaśnione to, co było niejasne, i zrozumiana jest wola Boża. (...) Czyżby wyjaśniło się zagadnienie Trójcy, zanim zaczęli szczekać arianie? Czy dokładnie byłoby omówione zagadnienie pokuty, zanim nowacjanie mu się przeciwstawili? Podobnie też nie omówiłoby się dobrze zagadnienia chrztu, zanim nie zaczęli się przeciwstawiać stojący na zewnątrz zwolennicy ponownego udzielania chrztu. Podobnie to, co zostało doskonale powiedziane na temat jedności Chrystusa nie zostałoby omówione, zanim nie zmusiłoby słabych braci owo oderwanie[18].

III. Okazje i czynniki rozwoju doktryny

Wskazywanie na opatrznościową rolę herezji przyczyniających się do rozwoju poznania teologicznego, często wzmacniane powołaniem się na słowa Pawła: „muszą być wśród was rozdarcia" (1 Kor 11,19), od najdawniejszych czasów stanowiło topos patrystycznej herezjologii[19]. Do rozwoju refleksji teologicznej przyczyniało się zarówno rozprawianie się z błędami pojawiającymi się w samym Kościele, jak też odcinanie się od judaizmu,

---

[17] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. Wł. Kubicki, Kęty 1998, s. 594.

[18] Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, s. 342. Aug., vera rel. 15; 47; Gn. c. Man. 1,1–2; conf. 7,19,25; Io. ev. tr. 36,6; cat. rud. 44; s. 51,11; doctr. chr. 3,33,46; civ. 18,15; en. Ps. 7,15; 67,39; 106,14; persev. 53.

[19] Clem. Alex., strom. 7,90,5–91,3; Orig., hom. in Num. 9,1,3–4; Leo, ep. 104,1; Facund., defens. 1,5,28. Zob. K.S. Frank, *Vom Nutzen der Häresie – 1 Kor 11,19 in der frühen patristischen Literatur*: W. Brandmüller i in. (red.), *Ecclesia militans. FS R. Bäumer*, Paderborn 1988, I 23–35; Y. Congar, *Wesenseigenschaften der Kirche:* MySal 4/1, Einsiedeln 1971, 57–599, 442–446; H. Grundmann, Oportet et haereses esse, *Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*: AKuG 45 (1963) 129–164; B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998, 301–394; I. Perez Fernandez, *„Oportet haereses esse"*: CTom 92 (1965) 291–311.

idące w parze z umacnianiem się chrześcijańskiej tożsamości[20]. To samo odnosi się do apologetycznego wykazywania wewnętrznej rozumności wiary chrześcijańskiej (zob. 1 P 3,15), które było nieuniknione ze względu na pogańską krytykę i polemikę, a jego znaczenie podkreślały dodatkowo racje protreptyczne[21]. Właśnie odpowiedzi na zarzuty i trudności wysuwane przez przeciwników dopomagały samym teologom patrystycznym do głębszego zrozumienia prawd wiary.

Kościołowi starożytnemu zasadniczo obcy był jeszcze *hiatus* pomiędzy teologią i pracą duszpasterską; zachodziła między nimi pierwotna jedność. Jak poświadcza sztuka wczesnochrześcijańska, Chrystus, przedwieczny Logos, był jednocześnie Pasterzem, który swym słowem wyprowadzał ludzi na pastwiska prawdy. Dlatego także *pastores* Kościoła, właśnie jako nauczyciele wiary, starali się ukazywać ludziom zbawiającą i uzdrawiającą prawdę Logosu[22]. Pouczanie katechumenów i neofitów, a zwłaszcza objaśnianie wyznania wiary i wyjaśnianie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w katechezach mistagogicznych, także jednak homiletyczna interpretacja słowa Bożego mająca na celu *aedificatio Ecclesiae*, okazywały się niejednokrotnie autentycznym *locus theologicus*, bo również tutaj konkretnych kształtów nabierała i rozwijała się teologia[23].

Obok różnorakich wymogów życia kościelnego, czynnikiem stałego pogłębiania wiedzy teologicznej były także zainteresowania spekulatywne. Ojcowie Kościoła nie byli teologami *nolens volens*, jak mogłoby to wynikać z niektórych wypowiedzi w kontrowersjach (Hil., trin. 2,2; Basil., Eun., 1,1). Często była to „radość, którą dawała prawda" (*gaudium de veritate*: Aug., conf. 10,23,33), która „miłośników mądrości" (*amatores sapientiae*: Orig., princ. 1 praef. 3) skłaniała do zdobywania wiedzy ze względu na nią samą i do coraz głębszego rozumienia prawd wiary. Teologiczne badania były procesem, który rozciągał się na całe życie i w gruncie rzeczy nie mógł się zakończyć. Augustyn (ep. 137,3) pisał:

---

[20] M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, Paris ²1983, 166–213; G. Röwekamp, *Antijudaistische Dialoge*, LACL (³2002) 41 n.; M.S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (StPB 46), Leiden 1995.

[21] M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn ³2006, 312–315; *idem*, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004, 147–632.

[22] Aug., Io. ev. tr. 45,15; 123,5; ep. 149,2,11; Hier., in Eph. 2,4: „Kto jest pasterzem, musi być również nauczycielem".

[23] Eichenseer, *Symbolum Apostolicum*, 475–484; A. Hamman, *Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit*: ThGl 61 (1971) 109–140, 202–231; J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968.

> Wiedza teologiczna jest tak głęboka, że każdego dnia czynię w niej postępy, mimo iż usiłowałem ją zdobywać od dziecka aż po wiek sędziwy – z wielkim nakładem czasu, z największą gorliwością i niemałym talentem (...) Nawet zaawansowanym pozostaje jeszcze tak wiele i tak ciemnością spowitych tajemnic do poznania, i to nie tylko w sformułowaniu, ale w samej ich treści. Głębia mądrości pozostaje ukryta, tak że nawet do najstarszych, najbystrzejszych i najbardziej spragnionych wiedzy odnosi się to, o czym gdzieś mówi Pismo: „Kiedy człowiek myśli, że skończył, to nawet nie rozpoczął (Syr 18,6)[24].

Ojcowie często pisali o dialektyce szukania i znajdowania, w której znalezione staje się przesłanką do jeszcze bardziej intensywnego szukania i niekończącego się odkrywania:

> I właśnie to znaczy: „Szukajcie zawsze oblicza Jego" (Ps. 105,4) – nie jakoby odnalezienie miało kłaść kres temu poszukiwaniu, jakie oznacza miłość, ale że wraz ze wzrostem miłości wzrasta poszukiwanie odnalezionego (Aug., en. Ps. 104,3)[25].

Augustyn (Io. ev. tr. 63,1) ponownie podjął wezwanie psalmisty do szukania Boga, opisując nigdy niekończące się poszukiwanie:

> „Szukajcie Boga, a będzie żyła dusza wasza" (Ps 69,33). Szukajmy, aby Go znaleźć, szukajmy znalezionego. Ukrył się, aby Go szukano i znaleziono; jest niezmierzony, aby i znalezionego szukano. Toteż gdzieindziej powiedziano: „Szukajcie Jego oblicza zawsze" (Ps 105,4). Nasyca On szukającego, o ile ten Go pojmuje, a gdy On znajduje, tym bardziej uzdalnia, aby ten znowu starał się napełniać, skoro zacznie lepiej pojmować[26].

IV. Początki teorii rozwoju dogmatów

1. Uznanie istnienia postępu

Osiągnięcia epoki patrystycznej w rozwoju dogmatu miały charakter podstawowy, powszechny i wielowarstwowy, niewiele natomiast uwagi poświęcano samemu procesowi rozwoju doktrynalnego, jego możliwościom oraz granicom, formom i prawom. Praktyka zdecydowanie wyprzedzała tu

[24] Orig., Jo. 6,36; comm. in Cant. 3,6,9; Cypr., ep. 74,11,1; Hil., trin. 2,7; Leo, tract. 29,1; 62,1; Aug., bapt. 5,37; s. 162C (M27/D10), 15: *proficiendo scribimus, cottidie discimus, scrutando dictamus, pulsando loquimur*. Zob. K. Pollmann, *To write by advancing in knowledge and to advance by writing*: AugSt 29 (1998) 131–137.

[25] Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 103–123*, s. 74.

[26] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie*, cz. II, s. 117. Orig., princ. 4,3,14; Gr. Nyss., hom. in Cant. 8 prooem.; hom. 12 in Cant. 5,7; Aug., trin. 9,1; 15,2.

teorię[27]. Wyraźne wypowiedzi dotyczące tego tematu są rzadkie, zwięzłe i uwarunkowane sytuacją. W porównaniu z wysokim stopniem refleksji teologii patrystycznej fakt ten jest tym bardziej zaskakujący, że nieprzerwany rozwój chrześcijańskiego orędzia wiary od samego początku jego głoszenia absolutnie nie pozostawał niezauważony. Świadomość stałego rozwoju doktrynalnego w pierwszych stuleciach jest wyraźnie widoczna w kontrowersjach VI wieku dotyczących chronologicznego usytuowania Dionizego Areopagity. Jak podaje w swym wykazie pism patrystycznych Focjusz (cod. 1,3), pewien kapłan imieniem Teodor w zaginionym dziele *Autentyczność księgi św. Dionizego* w połowie VI wieku między innymi odpowiada na trudność, w jaki sposób księga autora współczesnego apostołom mogła podać szczegółowy opis wydarzeń, które w Kościele kolejno (κατὰ προκοπὴν) następowały po sobie i obejmowały długi okres (αὐξηθέντων παραδόσεων). Decydujące znaczenie ma tu nie replika, lecz krytyka, gdyż wyraża się w niej przekonanie, że w okresie apostolskim nie wszystko jeszcze było głoszone, czego później wyraźnie nauczał Kościół.

Najwyraźniejsze chyba w całej patrystycznej literaturze uznanie istnienia doktrynalnego rozwoju w Kościele znajduje się u Wincentego z Lerynu († 434). Najpierw przedstawia on postać ucznia apostolskiego Tymoteusza, nadając jej znaczenie typologiczne, a dane mu polecenie *depositum custodi* czyni świętym obowiązkiem całego Kościoła, a zwłaszcza piastujących w nim jakiś urząd (comm. 22,2). Następnie stawia sobie samemu narzucający się tu zarzut, na który od razu odpowiada:

> Jak to? Więc nie będzie w Kościele Chrystusowym żadnego postępu religii (*profectus religionis*)? Owszem, powinien być, i to jak największy (*maximus*) (comm. 23,1)[28].

W tych słowach nie tylko zawiera się bezsprzeczne uznanie faktu, ale także jest podkreślona pozytywna wartość dogmatycznego rozwoju.

Jego istnieniu absolutnie nie przeczą też przytoczone na początku biblijne nakazy – co potwierdza zróżnicowana interpretacja różnych ojców Kościoła. Upomnienie apostoła: „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty!", tak zinterpretował Augustyn:

> Nie mówi, większą niż otrzymaliście, lecz „inną od tej, którąście otrzymali". Gdyby tak powiedział, sprzeciwiłby się sobie samemu, chciał bowiem udać się do Tesaloniczan, aby uzupełnić to, czego im do wiary brakowało. Lecz kto

[27] G. Söll, *Dogma und Dogmengeschichte* (HDG 1,5), Freiburg i. Br. 1971, 70–84; M. Wiles, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Cambridge 1967, 18–40.

[28] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, s. 42.

uzupełnia, ten dodaje to, czego brakowało, a nie usuwa tego, co było; kto zaś zniekształca regułę wiary, ten nie postępuje drogą, ale cofa się z drogi[29].

Należy jeszcze zauważyć, iż ojcowie nie mówią tego, że wiara jako taka z biegiem czasu stawała się coraz doskonalsza. Postęp dokonuje się na poziomie refleksji teologicznej. Augustyn (en. Ps. 54,22) świadomie mówił więc, że przed sporami ariańskimi o Trójcy pisano (*tractatum est*) w niedoskonały sposób. Nie twierdzi natomiast, iż przed tym w niedoskonały sposób wierzono (*creditum est*). Podobnie też Wincenty z Lerynu (comm. 22,6) sytuował postęp na obszarze *intellectus fidei*: „Dzięki tobie (tzn. dzięki teologom) niechaj potomność wglądnie w to, co przeszłość, nie pojmując, uwielbiała"[30].

2. *Kontrowersyjne interpretacje obietnic Parakleta*

Szczególne znaczenie miały tu, rzecz jasna, obietnice posłania Parakleta dane w J 14,26 („Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem") i J 16,12n („Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch prawdy, doprowadzi was do całej prawdy")[31]. Właśnie słowa Chrystusa, twierdzącego, że apostołom nie objawił całej prawdy bez reszty, stworzyła okazję do różnorakich spekulacji, jak należy rozumieć owo dokonane przez Ducha uzupełnienie tego, co nie zostało od razu powiedziane. We wszystkich okresach Kościoła istniała wielka pokusa pospiesznego zlokalizowania tego niezgłębionego działania Ducha, który tchnie, kędy chce, i utożsamienia produktów własnej myśli z prowadzeniem w prawdzie przez Parakleta[32]. Już około roku 170 Montan i jego zwolenniczki wystąpili z twierdzeniem, że pełnia Ducha ukazała się nie w apostołach, lecz dopiero w nich[33]. W dyskusjach ze zwo-

[29] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie*, cz. II, s. 243.

[30] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, s. 42.

[31] A. Casurella, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers* (BGDE 25), Tübingen 1983, (Index 239 n.); A.-M. Kothgasser, *Das Problem der Dogmenentwicklung und die Lehrfunktion des johannischen Geistparakleten. Zur patristischen Exegese von Jo 14,26 und 16,12–15*, Diss. masch. Rom 1968; *idem*, *Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs- und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christusoffenbarung*: Sal. 33 (1971) 557–598; 34 (1972) 3–51.

[32] B. Bornkamm, *„Die Zeit des Geistes". Ein johanneisches Wort und seine Geschichte*: *idem*, *Geschichte und Glaube I* (Ges. Aufsätze 3), München 1968, 90–103.

[33] Aug., haer. 26; agon. 30. Zob. A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Darmstadt 1963 (= Leipzig 1984), 596. W związku z powoływaniem się montanistów na J 16,12 n. w sprawach dyscypliny kościelnej, zob. Tert., virg. vel. 1,6–8; ieiun. 10,5; coron. 4,6; monog. 2. Dogmatyczne implikacje innowacji dyscyplinarnych – zob. A. D'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, 491 n.

lennikami Manesa, który samego siebie rozumiał jako definitywne ukazanie się przyobiecanego przez Chrystusa Pocieszyciela, Augustyn (c. Faust. 32,17) twierdził, że w gruncie rzeczy każda herezja może wystąpić w imieniu Parakleta i rościć sobie prawo do wprowadzania w całą prawdę[34].

Heterodoksyjne przywłaszczanie sobie realizowania obietnic Pocieszyciela było tym bardziej kuszące, że również kościelnym teologom bliskie było pojęcie nieustannego objawiania się Ducha. Tak na przykład Hieronim (in Ez. 13,44,22–31) mógł napisać: „Także Odkupiciel nie pozostawił żadnej książki ze swoją nauką, lecz codziennie mówi przez Ducha swego Ojca i swego własnego w sercach wierzących". Pojęcie Objawienia w epoce patrystycznej, aż po jego uściślenie przez Tomasza z Akwinu (STh II–II,171–178), było niesprecyzowane i rozumiane w szerokim znaczeniu. Teologia nie ukazywała wyraźnej różnicy między Objawieniem poświadczonym biblijnie i późniejszym działaniem Ducha, mającym na celu jego objaśnianie i pogłębianie, a Boską iluminacją lub inspirowaniem procesów ludzkiego poznania, naturalnego i nadprzyrodzonego[35]. Mimo że aksjomat mówiący o zakończeniu się Objawienia wraz ze śmiercią ostatniego apostoła został przez Urząd Nauczycielski sformułowany dopiero w dobie kryzysu modernistycznego (dekret *Lamentabili* 1907: DH 3421), Wcielenie bezspornie uchodziło za szczyt procesu Objawienia (Hbr 1,1n; Ga 4,4; Ef 1,10; Mk 1,15), które w niepowtarzalny i niedościgniony sposób zostało poświadczone przez apostołów[36]. To apostolskie świadectwo stanowi depozyt, którego wewnętrzne bogactwo miało się stopniowo ukazywać w czasie Kościoła dzięki oświecającemu i objawiającemu działaniu Ducha Świętego.

W jakiej relacji pozostawała „wiara raz tylko przekazana świętym" (Jud 3) do owej pełnej prawdy, do której miał doprowadzić przyobiecany Pocieszyciel? (zob. J 16,13). Już autor 2 Listu do Tymoteusza (1,14) zapewniał, że autentyczne przekazywanie wiary jest możliwe tylko dzięki

[34] Aug., Io. ev. tr. 97,3. Zob. C. Mayer, *Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den antimanichäischen Schriften Augustins*: Aug. 12 (1982) 51–78, 53–57; BAug 74 B, Paris 1998, 470–474, nota uzupełniająca (M.-F. Berrouard).

[35] P. Stockmeier, *Offenbarung in der frühchristlichen Kirche* (HDG I, 1a), Freiburg i. Br. 1971, 27–87; Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I*, Mainz 1965, 152–169; L. Volken, *Die Offenbarungen in der Kirche*, Innsbruck 1965, 47–76; J. de Ghellinck, *Pour l'hitoire du mot „revelare"*: RSR 6 (1916) 149–167; A. C. de Veer, *„Revelare – revelatio". Éléments d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez Saint Augustin*: RechAug 2 (1962) 331–357; H.R. Seeliger, *Fortgesetzte Offenbarung. Kirchengeschichtliche Beobachtungen*: J. Werbick (red.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung* (QD 129), Freiburg i. Br. 1991, 141–160; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, Eugene/Oreg. 2004 (= London 1954), 272–306.

[36] Iren., haer. 3,1,1; 4,6,3; Tert., praescr. 27; Epiph., haer. 48,3; Aug., civ. 11,3; Greg. M., in Ezech. 2,4,12. Zob. J. Schumacher, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes* (FThS 114), Freiburg i. Br. 1979, 83–93; R. Spiazzi, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*: Greg. 33 (1952) 24–57.

aktywnej obecności Pocieszyciela: „Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka". Według Nowacjana (trin. 29,167. 170.172) Duch Święty jest Tym, kto

> ...w Kościele kształci nauczycieli", (...) rozwija regułę prawdy, pokonuje heretyków, (...) strzeże Ewangelii, (...) strzeże praw Pańskiego nauczania – niezepsutych i niesplamionych, (...) strzeże autentycznego i nieskazitelnego Kościoła w świętości wiecznej czystości i prawdy[37].

Ireneusz (3,24,1) działaniu Ducha przypisywał fakt, że *depositum fidei* zachowywało w Kościele niezmieniającą się z upływem lat energię życiową: Wiara „zawsze za sprawą Ducha Świętego, jakby w drogocennym naczyniu niby znakomity depozyt wiecznie jest młoda i odmładza naczynie, w którym jest złożona"[38]. Tych słów nie należy rozumieć zaraz w sensie *aggiornamento*, unowocześniania orędzia wiary. To obrazowe określenie „młodość wiary" oznacza, że jest ona – w odróżnieniu od procesu starzenia się – bliska swego początku i wynika ze swej tożsamości z wiarą apostołów, którą zawdzięcza działaniu Ducha. Kościół, z upływem historii coraz bardziej oddalający się w czasie od swych apostolskich źródeł, pozostaje młody i bliski swego początku, dlatego że przechowywana w nim i przekazywana wiara jest tą samą, którą głosili apostołowie. Żywotność trwającego w Kościele świadectwa apostołów jest dziełem Ducha Świętego. Ireneusz (haer. 3,11,9) wyraźnie krytykował przesadnie negatywne reakcje na montanizm tych, którzy z powodu istnienia w Kościele fałszywych proroków chcieli odrzucić Ewangelię Jana razem z obietnicą zesłania Ducha, tym samym jednak „odrzucając dar Ducha Świętego"[39].

Gdy objaśniali obietnicę zesłania Pocieszyciela, ojcowie Kościoła zdecydowanie twierdzili przede wszystkim, że Duch nie objawia nic własnego, nowego i obcego ani czegoś nieobecnego w nauczaniu Chrystusa, czy wręcz mu się sprzeciwiającego, podkreślali natomiast Jego funkcję przypominania (zob. J 14,26). Chcąc dowieść tożsamości nauki Chrystusa i Pocieszyciela, wskazywali na słowa „z mojego weźmie" (J 16,14)[40]. Pocieszyciel nie objawiał żadnych nowych prawd, On tylko wprowadzał w głębsze poznanie prawdy, którą jest sam Chrystus (αὐτοαλήθεια: Orig., Cels. 6,47; por. J 14,6). Jeśli Augustyn (ep. 187,34) twierdził, iż „jest tylko jedna tajemnica Boga: Chrystus", znaczy to, że Duch Święty nie mógł ludziom

[37] Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, tłum. G. Jaśkiewicz, Kraków 2005, s. 92 i 94.

[38] Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 48.

[39] H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis* (MBTh 40) Münster 1976, 151–157. Zob. Epiph., haer. 51,3; ancor. 13,5.

[40] Cyr. Jer., cat. 16,14; Theod. Heracl., fr. Jo. 271–272; Ambr., Spir. 2,115; Jo. Chrys. hom. in Jo. 78,2–3; Cyr. Alex., Jo 10 (do J 16,12 n.).

odsłaniać żadnych innych tajemnic; Jego rola polegała jedynie na wyjaśnianiu wszystkich wymiarów owej tajemnicy. Równało się to wyjaśnianiu wiary, czyli tego, jaka jest „Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość" (Ef 3,18) tajemnicy Wcielenia[41]. To głębsze i bardziej przemyślane ujęcie prawdy Chrystusowej obejmowało również poznanie trynitarnego wymiaru Objawienia. Oświecającemu działaniu Pocieszyciela przypisywano także doprowadzenie apostołów do wiary w Trójcę (Tert., Prax. 2,1; Orig., princ. 2,7,3[42]; Theod. Mops., Jo 16,13), jak również do zrozumienia boskości samego Ducha Świętego (Gr. Naz., or. 31,27), które Tertulian, Orygenes i Grzegorz z Nazjanzu wyraźnie sytuowali w czasie między zesłaniem Ducha a końcem okresu apostolskiego. Bazyli (Spir. 79) zakończył swój traktat *O Duchu Świętym* zapewnieniem, że obietnica zesłania Pocieszyciela odnosi się także do refleksji teologicznej w epoce poapostolskiej, oraz że głębsze zrozumienie prawdy dokonuje się nadal w czasie Kościoła:

> Pan przecież pozwoli, czy to za naszym pośrednictwem, czy to za pośrednictwem innych, na uzupełnienie braków możliwie dzięki głębi poznania, udzielanej przez Ducha tym, którzy są tego godni[43].

3. *Stopniowe poznawanie prawd objawionych*

Temu stopniowemu poznawaniu prawd objawionych Grzegorz z Nazjanzu poświęcił dłuższe rozważanie. Rozwój wiedzy teologicznej dokonywał się przez dalsze objaśnianie tego, co początkowo w Tradycji znajdowało się w zalążku, było niejasne lub powiedziane ubocznie tylko. Do takich prawd należało przede wszystkim jasne poznanie boskości Ducha Świętego.

> Gdybym w Piśmie znalazł coś innego z rzeczy niepowiedzianych albo powiedzianych niejasno, a wynikających z tekstu (τι ἄλλο τῶν μὴ λεγομένων ἢ μὴ σαφῶς ἐκ τῆς γραφῆς), nie starałbym się uniknąć wypowiedzi (ἐκφώνησιν)[44].

Wprowadzając to rozróżnienie między wyraźnie i niejednoznacznie powiedzianym w Piśmie, Grzegorz z Nazjanzu (or. 31,24) hipotetycznie wszedł na obszar tych, którzy – przeciw jego własnej opinii (or. 31,29) – uważali, że boskość Ducha Świętego nie jest w Piśmie jasno poświadczona. Krytykując ich pogląd, rozwinął ideę, która w tej postaci znajduje się

---

[41] Tert., adv. Prax. 30,5; Orig., hom. in Jos. 3,2; Eus., e. th. 3,5; Hil., trin. 2,33; Theod. Mops., hom. cat. 8,3; Cyr. Alex., Jo 10 do J 14,25 n.).

[42] Według H. Görgenmanns, H. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt ²1985, 377 przyp. 9, wzmianka o Trójcy jest, być może, dodatkiem Rufina.

[43] Święty Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 196.

[44] Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbior., Warszawa 1967, s. 357.

tylko u niego, i tak im odpowiadał: Wrażenie, że niektóre nauki są w Piśmie zawarte niejasno tylko, wynika z Bożej pedagogii zbawienia, która dostosowuje się do ludzkich możliwości poznawczych i stopniowo tylko doprowadza do poznania całej prawdy, do trójjedynej rzeczywistości Boga:

> Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całkiem jasno, ale Bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa, wyraźniej objawiając (σαφεστέραν ... δήλωσιν) nam prawdę o sobie (or. 31,26)[45].

To sukcesywne objawianie się Boga w dziejach zbawienia stanowiło z kolei wzorzec dla dalszego rozwijania nauki Kościoła. Analogicznie do tego „wstępowania" (ἀνάβασις) i „postępu" (προκοπή), do „sukcesywnego oświecania" (φωτισμοὶ ἡμῖν κατὰ μέρος ἐλλάμποντες), do owego „porządku teologii" (τάξις θεολογίας), czyli mowy Boga w Objawieniu, zdaniem Grzegorza z Nazjanzu, istnieje poprawne następstwo także w nauce o Bogu, dającej poznanie nie przedwczesne tym, którzy go nie mogą pojąć, ani spóźnione tym, którzy są gotowi do jego przyjęcia. Grzegorz był z jednej strony przekonany, że Duch Święty doprowadził apostołów do poznania całej prawdy (or. 31,27), z drugiej jednak – ze sposobem jego myślenia zgodne było przekonanie, iż poznawanie tej prawdy w Kościele dokonywało się stopniowo tylko, gdy nadeszła stosowna do tego pora, zależnie od aktualnej sytuacji kontrowersji teologicznych i odpowiednio do stanu świadomości wiary każdego.

Na formy tego głębszego poznania prawd wiary lub jej refleksyjnego rozwinięcia baczniejszą uwagę zwrócono przede wszystkim w dwóch znaczących momentach wczesnochrześcijańskiej historii dogmatów. Pierwszym z nich było włączenie terminu *homousios* do symbolu nicejskiego, następnym – przekonanie o wystarczalności tego wyznania wiary. Pociągnęły one za sobą dyskusje i refleksje dotyczące legalności oraz natury rozwoju doktryny.

4. Dokładniejsze sformułowanie wiary

a) Nowa terminologia bez nowych treści

Z chwilą gdy synod laterański w roku 649 (kan. 15: DH 515) wprowadził, jako nowość (*nova vocabuli dictio*), pewne terminy chrystologiczne (*deivirilis*/θεανδρικός), tym samym została wyraźnie uznana postać kościelnego

[45] *Ibidem*, s. 358. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952, 51–59.

rozwoju doktrynalnego, która była wprawdzie praktykowana już od dawna, jednak ciągle jeszcze ją kwestionowano[46]. Z jednej strony, pojawiały się wtedy protesty grupy ortodoksyjnej przeciwko wprowadzaniu nowości terminologicznych mających posmak heretycki, a z drugiej – grupa heterodoksyjna zarzucała ortodoksyjnej wprowadzanie nowych sformułowań przekazywanej wiary.

Przeciwko próbie arianina Eunomiusza zastępowania ogólnie przyjętych terminów biblijnych „Ojciec" i „Syn" nowymi terminami „Niezrodzony" (ἀγέννητος) i „Zrodzony" (γεννητός) – co miało na celu uczynienie z „niezrodzoności" definicji Boga i wnioskowanie z tej przesłanki o stworzoności Syna – wystąpił Bazyli (Eun. 1,5.16; 2,6), stwierdzając, że każdy termin teologiczny musi mieć podstawę w Piśmie i Tradycji:

> Co się tyczy terminów, wystarczy nam przyjmować te, które są w Piśmie Świętym, unikajmy zaś tworzenia nowych (καινοτομία). Nasze zbawienie nie polega bowiem na wyszukiwaniu nowych określeń (Basil., ep. 175)[47].

Za takie niepożądane nowości terminologiczne niektórzy uważali jednak również terminy filozoficzne wprowadzone do nicejskiego wyznania wiary. W związku z falą krytyki niebiblijnego terminu *homousios*, która wybuchła po soborze w Nicei, Hilary (c. Const. 16) bronił nowej terminologii dogmatycznej, argumentując, że używanie konwencjonalnych form językowych w kryzysie ariańskim prowadzi do postawy nieodpowiedzialnej: „Przeciwko nowej truciźnie nie chcę sporządzania nowych lekarstw, przeciw nowym wrogom nie chcę nowych sposobów walki, przeciw nowym atakom nie chcę nowych planów obrony". Nowy, używany w Nicei termin jest w tym wypadku „największym i jedynym możliwym środkiem ochrony religii" (c. Const. 16). Tak samo Atanazy (decr. 20) uważał, że tradycyjna wiara została teraz w nowej terminologii wyraźniej (λευκότερον) poświadczona. Kontrowersja ariańska wykazała w rzeczywistości, że ci, którzy wiarę chcieli wyrażać w tradycyjnej terminologii – pochodzącej wyłącznie z Biblii lub potwierdzonej dotychczasową tradycją – narażali się w gruncie rzeczy na zafałszowanie treści wiary. Paradoksalnie tymi, którzy zachowali nienaruszoną treść tradycyjnej wiary, okazali się protagoniści nowej terminologii teologicznej. W tym wypadku autentyczna wierność Tradycji polegała właśnie na zaakceptowaniu nowego sformułowania tradycyjnej treści.

---

[46] Max. Conf., op. 1 (PG 91,32C): „Nie odważamy się wprowadzać nowego terminu (καινίσαι φωνήν), który nie był jeszcze używany przez ojców". Zob. op. 19 (PG 91, 224D–225A). Terminu „działanie teandryczne" jako pierwszy użył Pseudo-Dionizy Areop., ep. 4.

[47] Basil., fid. 1. Zob. G.J.M. Bartelink, *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique*: VigChr 17 (1963), 85–104, 96–101.

Podobnie jak Hilary (c. Const. 16), także Augustyn (Io. ev. tr. 97,4) podkreślał, że słowa apostoła „Unikaj światowej gadaniny" (2 Tm 2,16) już przez sam ograniczający dodatek *profanas* wskazują na istnienie także pozytywnych nowości terminologicznych, czego dowodzi choćby – nowe przecież! – określenie „chrześcijanie". Także zwroty biblijne, takie jak: „Nowy Testament", „nowe przykazanie" i „nowa pieśń" dowodzą, że nie każda nowość nadaje się *a priori* do wyrzucenia. Terminologia nicejska nie zawierała w sobie żadnej nowej treści wiary, lecz była tylko nowym, dokładniejszym sformułowaniem przekazanej wiary biblijnej:

> I przeciw bezbożności arian, heretyków, ojcowie utworzyli nową nazwę *homousios*, ale nie określili nią nowej rzeczy, bo *homousios* oznacza to, co „ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30) – mianowicie tej samej istoty (Io. ev. tr. 97,4)[48].

Głębokie refleksje nad problemem możliwości wyrażania nienowej treści w nowej postaci zawdzięczmy północnoafrykańskiemu biskupowi z końca V wieku – Wigiliuszowi Thapsusowi. Jego rozważania dotyczyły prawowitości zarówno nicejskiej formuły wiary, jak też nowych dogmatycznych wypowiedzi soboru chalcedońskiego[49]. W uzasadnianiu prawowitości nowych sformułowań Tradycji Wigiliusz powoływał się na apostołów. Już – według Dz 11,26 wywodzące się z Antiochii – nazwanie uczniów Chrystusa „chrześcijanami" było świadomie podjętą decyzją apostołów, którzy tym nowym mianem chcieli odróżnić siebie od tłumu fałszywych uczniów. Ta praktyka, przyjęta powagą apostolską jako prawowita, była stosowana także później:

> Przekazana przez apostołów metoda posługiwania się nowymi terminami okazała się pomocna Kościołowi; stosownie do wymogów zdrowej wiary, znajdował on rozmaite nowe formuły (*diversas edidit nominum novitates*) (c. Arian. 1,21).

Według Wigiliusza istota historii dogmatów polegała na tym, że Kościół, na soborach przede wszystkim, przekazywał starą wiarę w nowych formułach. Nowa terminologia stanowiła rękojmię jednoznacznego przekazywania starej wiary:

> Gdy heretycy występują z nową nauką, Kościół postępuje zawsze w taki sposób: w celu odrzucenia zuchwałych nowości zmienia terminologię i wyraźniej wyraża istotę danej rzeczy, nie zmieniając przy tym jej samej. Nowe terminy odpowiadają przy tym właściwościom rzeczy; pokazują mianowicie, że istnieje ona już od dawna i nie sprawia wrażenia, że powstała dopiero teraz (c. Arian. 1,20).

---

[48] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie*, cz. II, s. 235. Aug. c. Max. 2,14,3; ep. 238,4; przypuszczalnie pod wpływem Augustyna pozostający Vigil. Thaps., c. Arian. 3,5.

[49] H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 264–269; B. Eno, *How original is Vigilius of Thapsus?* Aug. 30 (1990) 63–74.

Przy każdej zmianie teologicznej terminologii ojcowie Kościoła mieli zawsze na celu autentyczne przekazanie *depositum fidei*. W walce o tytuł *Theotokos* Cyryl Aleksandryjski (ep. 1,4) przyznawał, że tego kontrowersyjnego terminu nie ma w Biblii i że jest on nowym tworem. Jednak to nowe słowo wyraża jedynie wiarę apostolską: „Wiarę tę przekazali nam Boscy uczniowie, mimo iż nie używają samego tego słowa"[50]. Pierwotne i niezmienne treści należy zawsze precyzyjnie wyrażać, ostrzej artykułować, trafniej formułować i lepiej chronić przed opacznym ich rozumieniem[51].

Augustyn (civ. 10,23) przykładał dużą wagę do ścisłości teologicznego języka. W odróżnieniu od Porfiriusza – który, opierając się tu na Platonie, był bliski trynitarnej struktury pojęcia Boga, jednak w odniesieniu do Ducha wypowiadał się bardzo niejasno – autor *Państwa Bożego* wyraźnie rozróżnia język teologiczny od filozoficznego:

> Filozofowie nie krępują się wyrażeniami i gdy chodzi o rzeczy trudne do zrozumienia, nie lękają się obrażenia uszu pobożnych. My zaś mamy pewien dozwolony sposób wyrażania się, aby swoboda w słowach nie zrodziła i w rzeczach samych, przez te słowa oznaczonych, mylnego rozumienia[52].

Kontrowersje trynitarne trzeciego i czwartego stulecia, które w dużej mierze wynikały z braków i niedojrzałości teologicznego słownictwa, potwierdzają słuszność postulatu Augustyna – wypracowania bardziej precyzyjnego języka. Wyjście z dylematu bezowocnych debat często umożliwiała dopiero nowa, adekwatna terminologia.

Wypracowane stopniowo w IV wieku *homousios* nie było ani pierwszym, ani jedynym przykładem tego rozwoju teologicznej ścisłości. Już utworzenie lub używanie terminów *trinitas, hypostasis, ousia, physis, natura, essentia, substantia, prosopon* i *persona* w rozpoczynającej się na początku III wieku refleksji trynitarnej dowodzi, jak wiele teologiczne poznanie zawdzięcza nowej, z trudem nieraz wykuwanej, terminologii teologicznej i jak nieodzowne były wysiłki zmierzające do znalezienia właściwej szaty językowej w dyskursie, dotyczącym Boga, zmierzającym do coraz głębszego pojmowania Jego tajemnicy.

b) Adaptacja pojęć filozoficznych

Myślenie o wierze i jej rozumienie stało się możliwe dopiero przez nadanie jej szaty słownej. Warunkiem wyrażenia przybliżonej dzięki Objawieniu tajemnicy Trójjedynego Boga (*trinitas*) było tu niekiedy stworzenie

[50] Io. Ant., ep. ad Nest. 4. Zob. Th. Klauser, *Gottesgebärerin*: RAC 11 (1981) 1071–1103.

[51] Gr. Naz., or. 31,23–24; Facund., defens. 1,3,24.

[52] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 384.

zupełnie nowych terminów. „Nowe rzeczywistości domagają się tworzenia nowych terminów", pisał Hieronim (in Gal. 5,26), mając na myśli język biblijny. Jednocześnie zwrócił w ten sposób uwagę na fakt, że duchowa rewolucja, dokonana przez chrześcijaństwo w świecie starożytnym, pociągnęła za sobą także rewolucję lingwistyczną[53]. Jedyny w swoim rodzaju fenomen chrześcijańskiej nowości mógł znaleźć odpowiedni wyraz tylko dzięki nowemu bogatemu słownictwu.

W tym procesie wcielania się wiary w słowa częściej jednak przejmowano istniejącą już terminologię. Jednak recepcja terminów myśli filozoficznej nie oznaczała jednoczesnego dogmatyzowania odpowiedniego systemu filozoficznego. Przejmowanie to było równocześnie procesem oczyszczania i modyfikowania pojęć; szybko traciły one dotychczasowe znaczenie w języku potocznym, a nieraz nawet sens wypracowany przez głęboką refleksję[54]. Gdzie refleksja teologiczna wpadała w nurt myślenia antycznego i terminy te chciała ponownie rozumieć w ich tradycyjnym sensie, na końcu tych dróg musiały się pojawiać sprzeczności lub herezje. Dlatego treść filozoficzną często redukowano do minimum zakładanego przez każdy system i w konsekwencji dany termin tylko w ogólnym znaczeniu wskazywał na rzeczywistości, które znajdowały się u podstaw powszechnego doświadczenia i tym słowem były wyrażane i odróżniane od innych.

Temu samemu celowi służyło również precyzyjne rozróżnianie znaczenia terminów. Dopiero odróżnienie istoty lub natury (οὐσία) od hipostazy, które było zupełnie obce myśli antycznej, umożliwiło słowne wyrażenie objawionej tajemnicy Trójcy, obejmującej jedność istoty Bożej i troistość pełni jej życia. Dlatego wiara w Trójjedynego Boga doprowadziła do nowej wizji rzeczywistości, która domagała się terminologicznych rozróżnień (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις), do tej pory nieistniejących[55]. Umysłowa transformacja chrześcijańskiego doświadczenia Boga i jego słowne wyrażenie domagały się z konieczności poszerzenia granic ludzkiego myślenia. Wypracowanie pojęcia osoby, które w tej postaci nie istniało w myśli filozoficznej, a które w dużej mierze zawdzięczmy prozopograficznej

[53] H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, 211–234.

[54] R. Braun, *„Deus Christianorum". Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, 141–242; Ch. Gnilka, *Chresis* II. *Kultur und Konversion*, Basel 1993, 63–79.

[55] G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, 157–196; A. de Halleux, *„Hypostase" et „Personne" dans la formation du dogme trinitaire* (ok. 375–381): *idem*, *Patrologie et Écuménisme. Recueil d'études* (BEThL 93), Leuven 1990, 113–214; H. Dörrie, *„Hypostesis". Wort- und Bedeutungsgeschichte*: *idem*, *Platonica Minora* (STA 8), München 1978, 12–69, 52–61; J. Hammerstaedt, *Hypostasis*: RAC 16 (1994) 986–1035; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEAug 11), Roma 1975, 511–525.

egzegezie Biblii (Rdz 1,26; Ps 110,1) – tutaj oczywiście spadkobierczyni ówczesnego literaturoznawstwa – a także relacji odniesienia (u Arystotelesa, w odróżnieniu od substancji, mającej znaczenie akcydentalno-przypadłościowe), rozumianej jako pierwotna forma boskiego bytowania (Aug., trin. 5,6), było również wyrazem tego, że wiara tworzyła język adekwatny do swego orędzia i mogła ubrać w szatę językową oraz ukazać myśli takie rzeczywistości, których wcześniej nie dostrzegano, a co najwyżej przeczuwano ich niejasne kontury[56].

Pojęcia te wydobywano najpierw z określonego systemu filozoficznego i poddawano głębokiej modyfikacji. Z powodu początkowego niedokładnego rozumienia były one niekiedy nawet potępiane (*monarchia, prosopon, homousios*) i dopiero później – po dokładnym ich wyjaśnieniu – uznawane. Odtąd mogły służyć do określania nowej rzeczywistości wiary chrześcijańskiej – zawsze jednak z uwzględnieniem analogii[57]. Zastosowanie ich do wyrażania myślącej o sobie wiary zakładało, że wzniosły się one ponad swą wcześniejszą historię, albo nawet od niej się oderwały, by następnie przemierzyć długą drogę wewnątrz wiary, na której podlegały nieustannemu uściślaniu, różnicowaniu i sprawdzaniu.

Jak pokazują nicejskie *homousios* – formuła zjednoczenia (433) mówiąca o „zjednoczeniu dwu natur" i chalcedońska formuła wiary w „jedną hipostazę istniejącą w dwu naturach" – kościelne dokumenty doktrynalne posługiwały się terminami, których znaczenie nie było jeszcze definitywnie wyjaśnione. Rozmaite kierunki teologiczne mogły te niejednoznaczne terminy interpretować w swym własnym rozumieniu i za ich pomocą przyjmować lub odrzucać decyzje doktrynalne. Nawet zwolennicy konkretnej formuły doktrynalnej nie zawsze mogli zdać sobie sprawę z wszystkich jej implikacji, które można było sobie uświadomić dopiero w trakcie procesu jej recepcji. Nadal więc potrzebne były dokładniejsze definicje, głębsza refleksja i spekulatywny wysiłek, mające na celu uwalnianie formuł doktrynalnych od mimowolnego błędnego ich rozumienia lub od wieloznaczności, wiązanie ich z innymi prawdami wiary, wyjaśnianie ich oraz posługiwanie się nimi w świetle ogólnych teorii.

---

[56] J. Ratzinger. W związku z rozumieniem osoby w dogmatyce, zob.: J. Speck (red.), *Das Personverständnis in der Pädagodik und ihren Nachbarwissenschaften I*, Münster 1966, 157–171; C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*: ZNW 52 (1961) 1–38; Braun, *Deus Christianorum*, 207–242; B. Studer, *Der Personbegriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*: ThPh 57 (1982) 161–177 (= *idem, Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter [StAns 107]*, Rom 1992, 347–368.

[57] J. Ratzinger, *Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen*: O. Semmelroth (red.), *Martyria – Liturgia – Diakonia*, Mainz 1968, 59–71, 67–69; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, Paris ³1928, 30–33, 77 n., 283 n.

5. Treściowy rozwój wiary

Rozwój doktryny kościelnej dokonywał się jednak nie tylko poprzez terminologiczne uściślenia, lecz także przez wydobywanie na wierzch treści, które w pierwotnej tradycji zawarte były jak w przesłankach. Czy i jak dalece było to dozwolone oraz potrzebne, jak późniejsze sformułowania wiary mają się do wcześniejszych – nad tymi sprawami dyskutowano szczególnie w świetle doktrynalnych rozstrzygnięć czterech wielkich soborów powszechnych starożytnego Kościoła.

a) Problem: Niepodważalny autorytet *Nicaenum*

Autorytet *fides Nicaena*[58] umacniał się stopniowo tylko; ze wszystkich nowych, co pewien czas proponowanych formuł kompromisowych – przyjmowanych i zaraz potem odrzucanych – ta właśnie okazała się jedynym wyznaniem wiary, dającym wiernym tę pewność, której nie mogły dać inne – z braku należytej ścisłości („podobny do Ojca, zgodnie z Pismem") albo z racji swych politycznych uwikłań[59]. W ten sposób, w procesie kontrowersji, nicejskie wyznanie nabierało stopniowo znaczenia jedynego właściwego i normatywnego *wyrazu* przekazywanej wiary. Nicea, a w szczególności *homousios* stanowiły odtąd *normę* i *fundament* ortodoksji.

Na Wschodzie na protagonistę tego wyznania wiary wyrastał coraz bardziej Atanazy[60]. „Wiara wyznawana przez ojców w Nicei zgodnie z Boskim Pismem wystarcza (αὐτάρκης ἐστὶ) zarówno do unicestwiania wszelkiej bezbożności, jak też do umocnienia prawdziwej wiary w Chrystusa" (ep. Epict. 1). Z upływem czasu *fides Nicaena* stawała się dla Atanazego (decr. 27; ep. Aeg. Lib. 21; ep. Afr. 1) kwintesencją wiary apostolskiej, przekazem wiary danej przez Chrystusa i głoszonej przez apostołów[61]. Idea *paradosis* stała się teraz także kryterium oceny licznych synodów tamtej epoki. Oprócz synodów, które wiarę nicejską przyjmowały, uznawały i o niej „pamiętały" (ep. Afr. 2), były też inne, które tej tradycji się sprzeciwiły i w konsekwencji całkowicie straciły znaczenie (ep. Afr. 2). „Wielka liczba takich synodów i różne ich wyznania wiary dowodzą, że ich

[58] W. Schatz, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997, 36–44; Sieben, *Konzilsidee*, 87 n., 207–214; Halleux, *La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine*: *idem*, *Patrologie*, 25–67; J. Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (PTS 39), Berlin – New York 1994.

[59] K. Schatz, *Die Rezeption ökumenischen Konzilien im ersten Jahrhundert – Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption*: W. Beinert (red.), *Glaube als Zustimmung* (QD 131), Freiburg i. Br. 1991, 106–122, 98 n.

[60] Sieben, *Konzilsidee*, 25–67.

[61] *Ibidem*, 42 n., 47, 57 n., 62.

uczestnicy wprawdzie walczą przeciwko symbolowi nicejskiemu, w walce z prawdą są jednak bezsilni" (syn. 32). Walka z Niceą, a tym samym z Tradycją, była, zdaniem Atanazego (decr. 37), decydującą przyczyną rozbicia i chwiejności biorących w niej udział teologów. Historia ich synodów oraz wyznań wiary była w jego oczach po prostu historią błędu ciągle się odradzającego, a w rzeczywistości tylko przedłużającego heretyckie początki. Ciągłe rewidowanie własnych poglądów, a także niekończąca się produkcja nowych wyznań wiary stanowiły rzucający się w oczy dowód niespójności teologii zrywającej z Tradycją ojców. Atanazy (syn. 2) obrazowo opisywał nerwowe zachowanie przeciwników Nicei:

> Jakiż był naglący powód siania niepokoju na całym świecie? Dlaczego, co tylko zwało się klerem, biegało wtedy we wszystkie strony, próbując się dowiedzieć, jak należy wierzyć w naszego Pana Jezusa Chrystusa? Bo przecież gdyby byli naprawdę wierzącymi, wtedy nie szukaliby tak, jakby nie mieli wiary. Takie ich zachowanie było powodem niemałego zgorszenia dla katechumenów, dla pogan natomiast nie było wydarzeniem bez znaczenia: pobudzało ich do głośnego naśmiewania się z chrześcijan, którzy pytali, jak trzeba wierzyć w Chrystusa – tak jakby dopiero co się obudzili. Ci zaś spośród nich, których zwano duchownymi, mimo iż domagali się poważania u ludu jako jego nauczyciele, sami teraz zachowywali się jak niewierzący, bo szukali tego, czego nie mieli.

Wyraźnym przeciwieństwem tego była formuła nicejska. Atanazemu (ep. Afr. 2) jawiła się ona jak Izajaszowe „słowo Boga, które trwa na wieki" (40,8). Stanowiła wcielenie nieprzerwanej Tradycji. Ponieważ nie pojawiały się nowe herezje, które należałoby potępić, nie były też potrzebne nowe sobory (syn. 6). Według Atanazego po Nicei nie był już potrzebny żaden nowy sobór. Prawda została podana w Nicei i ludzie nie musieli jej ciągle na nowo szukać. Nicejska formuła wiary wystarczała do pokonania wszelkich herezji (syn. 9). Rzeczywiście, jak Atanazy (tom. Ant. 5) pisał niespełna dwa lata później, na jego nalegania synod w Sardyce (rok 343)

> nieodwołalnie potwierdził, że nie zostanie wydany żaden nowy dokument, który by mówił coś więcej niż symbol nicejski, ponieważ wyznanie wiary ojców nicejskich jest wystarczające, niczego mu nie brak i stanowi wyraz doskonałej pobożności[62].

Biskup aleksandryjski coraz bardziej zdecydowanie opowiadał się za zasadą wystarczalności wyznania wiary świętych ojców z Nicei, w którym przejawiła się „jedna wiara" i nabrała konkretnych kształtów.

[62] M. Tetz, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342)*: ZNW 76 (1985) 243–269; 268 n.; Sieben, *Konzilsidee*, 52. Krytycznie o Atanazym: H.Ch. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.* (PTS 26), Berlin – New York 1994, 40, przyp. 110; Ulrich, *Anfänge*, 102–105.

Bardziej powściągliwy w tej materii był „Atanazy Zachodu", biskup Hilary z Poitiers[63]. Mimo pełnionej przez siebie roli szermierza w walce z arianizmem na terenie Galii, nicejskie wyznanie wiary poznał dopiero trzydzieści lat po soborze, na krótko przed swym wygnaniem (syn. 91). Także on wysoko oceniał nicejską formułę wiary: była ona zgodna z Pismem i z Tradycją apostolską (coll. antiar. Par. B II,9,7), była doskonałym i pełnym wyrazem prawowitej wiary (c. Const. 27), dawała więc należyty odpór doktrynom heretyckim: „Wiara sformułowana w Nicei jest pełna i bez skazy; zamyka przed heretykami podwoje, przez które zwykli się przedostawać" (coll. antiar. Par. B II, 11,1 (28); por. 11,5 (32),1). Mimo to jednak, w przekonaniu biskupa Poitiers, prawdziwa wiara nie wiąże się bezwarunkowo z formułą nicejską, ponieważ ortodoksja nie jest możliwa, gdy się neguje *homousios*, możliwa jest jednak bez niego (*tamquam sine hoc vera fides nulla sit*: syn. 69). W przeciwieństwie do Atanazego, który później upowszechniał symbol nicejski jako w pełni wystarczające i normatywne wyznanie wiary, wykluczające na przyszłość potrzebę nowych, Hilary (syn. 28; 39; 63) wschodnie synodalne wyznania wiary uważał za pełnoprawne, dlatego że do ich ułożenia zmusił *furor haereticus*. Z czasem jednak Hilary (ad Const. 2,4,3) musiał uznać, że istnieje nie tylko uzasadniony pluralizm sformułowań jednej wiary, lecz także groźba rozpadu wiary na różne sprzeczne z sobą jej wyznania. Chcąc znaleźć jeden mocny punkt odniesienia, Hilary (ad Const. 2,7,1–2) opowiadał się raczej za chrzcielnym wyznaniem wiary niż za symbolem nicejskim, gdyż zdawało mu się, że w ówczesnej sytuacji tamten dawał większą gwarancję stałości w wierze niż ciągle budząca opory *fides Nicaena*:

> Nie dlatego, że to, co się zawiera w symbolu naszych ojców, należałoby potępić jako bezbożne, ale dlatego, że z powodu ludzkiej nieroztropności wykorzystywane jest do sprzeciwiania się wierze, do twierdzenia, że pod przykrywką nowości przeczy się Ewangelii, i do wprowadzania nowości pod pretekstem ulepszania (ad Const. 2,7,1-2).

Niezależnie od tego konkretnego doświadczenia, dowodzącego, że nicejskie wyznanie wiary nie okazało się formułą wiary przypieczętowującą jedność, Hilary żywił pewne wątpliwości wobec wszelkich prób ujmowania wewnętrznej wiary w niezmierzonego Boga w tworzonych przez ludzi

[63] M. Durst, *Nizäa las „autoritative Tradition" bei Hilarius von Poitiers*: G. Schöllgen, C. Scholten (red.), *Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann* (JAC.E 23), Münster 1996, 406–422; J. Doignon, *Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts*: ThPh 65 (1990) 246–254; Sieben, *Konzilsidee*, 201–204; M. Meslin, *Hilaire et la crise arienne*: E.-R. Lalande (red.), *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire* (EAug), Paris 1969, 19–24, 32–38.

formułach (syn. 5; 62; 65; trin. 1,7; 2,21,4–5). Ta świadomość istnienia granic w formułowaniu wiary powstrzymywała Hilarego od uważania nicejskiego wyznania za jedyną obowiązującą normę wiary. Niemniej jednak jego uznanie i upowszechnienie Zachód w dużej mierze zawdzięcza zdecydowanemu opowiedzeniu się biskupa z Poitiers za tym właśnie symbolem.

Mimo licznych zastrzeżeń, z upływem czasu autorytet nicejskiego wyznania wiary coraz bardziej się umacniał. W dobie I Soboru Konstantynopolitańskiego (rok 381) stało się ono rzeczywiście niekwestionowaną normą wiary całego Kościoła. Czynnikiem, który symbolowi nicejskiemu zapewnił autorytet, była jego powszechna recepcja w Kościele. Na Wschodzie za symbolem nicejskim stanowczo opowiedzieli się przede wszystkim trzej Kapadocjanie, którzy nadto pogłębili jego rozumienie i „wypełnili luki, które w nim pozostawały w związku z wiarą w Ducha Świętego" (Gr. Naz., ep.102,1)[64]. Na Wschodzie coraz powszechniejszą recepcję *fides Nicaena* poświadczają Phoebadius z Agen, Mariusz Wiktoryn, Ambroży, Damazy i Augustyn; jej tekst służył im często za punkt odniesienia w argumentacji teologicznej[65].

Wszystkie następne sobory pozostawały najpierw w cieniu niepowtarzalnego autorytetu soboru nicejskiego. Uchodził on za niezwykłe zjawisko (Sev. Gab., or. in Gen. 24,2), za dar Boży i podarek Ducha Świętego dla Kościoła, toteż późniejsze sobory nie mogły dorównać mu rangą, ani być powtórzeniem owego „cudu nicejskiego", i rozumiały siebie tylko jako jego aktualizację. Ich zadanie polegało jedynie na stwierdzaniu zgodności lub niezgodności konkretnych poglądów teologicznych z symbolem nicejskim, na uznaniu zgodności z nim i potępianiu odstępstw.

b. *Constantinopolitanum*: Aktualizacja *fides Nicaena*

Zwołany w roku 381 przez wiernego Nicei cesarza Teodozjusza, sobór konstantynopolitański chciał więc przede wszystkim potwierdzić „wiarę 318 ojców zgromadzonych w Cezarei Bityńskiej" (can. 1) i potępić zarówno dawne, jak i nowe herezje[66]. Wraz z odrzuceniem sabelianizmu została

[64] Basil., ep. 159,1; Greg. Naz., ep. 102,1; or. 25,8; Gr. Nyss., Eun. 3,94. Zob. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* (AAWG.PH III 39), Göttingen 1956, 165–170; H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg i. Br. 1996, 121–123.

[65] Phoeb., c. Ar. 6; M. Vict., adv. Ar. 2,9; Ambr., ep. 21,14; fid., prol. 5; 3,15,128; Damas. ep. 1; 3; 7; Greg. Illib., fid. 98; Aug., c. Max. 2,15,2; 18,1; ep. 238,5.25.

[66] Can. 1 (DH 151; COD 31); List synodalny z 382 r. do biskupów Zachodu (COD 25–30); List synodalny z 381 r. do Teodozjusza (Mansi 3,557): „...potwierdzamy wiarę ojców zgromadzonych w Nicei" (τὴν (...) πίστιν (...) κυρώσαντες). Zob. A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt ²1999; Schulz,

usunięta pewna słabość ówczesnego antyariańskiego określenia istotnej równości Syna z Ojcem. Problem polega na tym, że w swym dosłownym brzmieniu formuła soboru nicejskiego (ὁμοούσιος/τῆς οὐσίας) była nieuchronnie wystawiona na interpretacje modalistyczno-sabeliańskie: istotowa jedność Ojca z Synem ukazywała w ten sposób, że Syn był degradowany do sposobu objawienia się (jednoosobowego) Ojca.

Najwyraźniejsza różnica pomiędzy wyznaniami wiary Nicei i Konstantynopola polegała na tym, że to ostatnie poszerzało artykuł pneumatologiczny[67]. Zatwierdzone w roku 325 przez ojców soborowych lapidarne sformułowanie „...i w Ducha Świętego", u schyłku IV wieku okazało się już niewystarczające do wyraźnego poświadczenia wiary Kościoła w dysputach z pneumatomachami. Gdy w roku 362 synod aleksandryjski po raz pierwszy potępił twierdzenie, że Duch Święty jest stworzeniem, Atanazy (tom. 3) był przekonany, iż w ten sposób niczego nie dodano do symbolu nicejskiego, gdyż herezja ta była logiczną konsekwencją arianizmu, mimo że duchoburcy odrzucali samą jego literę. Jego potępienie zawierało się więc potencjalnie już w potępieniu Ariusza. Wystarczalność symbolu nicejskiego była zatem w zasadzie zachowana, nawet jeżeli późniejsze błędy wymagałyby dokładniejszego jego objaśnienia.

Wkrótce po soborze konstantynopolitańskim (rok 381) Grzegorz z Nazjanzu (ep. 102,2) w tych słowach wyjaśniał bogatszą w porównaniu z symbolem nicejskim treść jego wyznania wiary w Ducha Świętego:

> Ową wiarę wyznaję z pomocą Bożą i będę wyznawał, rozwijając ponadto to (προσδιαρθροῦντες), co oni (czyli ojcowie nicejscy) niewystarczająco (ἐλλειπῶς) powiedzieli o Duchu Świętym, ponieważ wówczas zagadnienie to (ζήτημα) nie zostało poruszone[68].

W podobny sposób wielokrotnie wypowiadał się Bazyli z Cezarei (ep. 258,2):

> Do nicejskiego wyznania wiary nic dodać nie możemy, i to najkrótszego nawet zwrotu, wyjąwszy podkreślenie chwały Ducha Świętego, a to dlatego, że o tym artykule wiary ojcowie wspomnieli tylko mimochodem, bo w tamtych czasach kwestii Go dotyczącej jeszcze nie poruszano[69].

Bekenntnis, 128–131; 305–312; Halleux, *Réception*, 36–45; *idem*, *Le IIe concile oecuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique*: *idem*, *Patrologie*, 269–299; W. de Vries, *Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel*: OS 22 (1973) 30–43.

[67] Halleux, *La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople*: *idem*, *Patrologie*, 303–337.

[68] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 106.

[69] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 310. Basil., ep. 125,3; 140,2; 159,2; 225,3; Epiph., haer. 74,14,5; w odniesieniu do tytułu Theotokos, Cyr. Alex., ep. 10,1. Zob. St Horn, *Lebendige*

Tym samym uznano, że przekazywanie prawdy wiary nie mogło się dokonywać w niezmiennych formułach doktrynalnych. Jeśli miała być zachowana autentyczność przekazywanej wiary, Kościół na nowe wyzwania czasu musi reagować wyjaśniającym i precyzującym uzupełnianiem symboli.

Tak postępując, nie wprowadza się nowych nauk, lecz tylko wyjaśnia się to, w co już zasadniczo się wierzy. Stwierdził to wyraźnie sobór chalcedoński (DH 300), tak przedstawiając sposób, w jaki ojcowie soboru w Konstantynopolu odnieśli się do nicejskiego wyznania wiary:

> W swoim nauczaniu o Duchu Świętym dawali wyjaśnienie, nie wprowadzając do niej niczego nowego, tak jakby brakowało czegoś nauce poprzedników; chcieli jedynie jasno przedstawić swój sposób pojmowania Go, opierając się na świadectwie Pisma Świętego i przeciwstawić się (τρανώσαντες) tym, którzy próbowali odrzucać Jego panowanie[70].

W Konstantynopolu 150 ojców uważało więc siebie za głosicieli wiary nicejskiej, która mogła być oczywiście w późniejszych tekstach reinterpretowana lub aktualizowana w walce z nowymi herezjami. Na soborze chalcedońskim *Constantinopolitanum* wyraźnie poświadczono jako „uchwały stu pięćdziesięciu świętych ojców"[71] i uznano jego treściową tożsamość z nicejskim wyznaniem wiary.

c) Efez: Potwierdzenie *fides Nicaena*

Także w konflikcie Cyryla Aleksandryjskiego z Nestoriuszem wiara przyjęta w Nicei uchodziła za autorytet, na który powoływali się obydwaj adwersarze[72]. Kontrowersje chrystologiczne były w gruncie rzeczy dyskusją nad poprawną interpretacją nicejskiego wyznania wiary, które w owym czasie uchodziło za streszczenie Tradycji i było uznawane przez wszystkie kierunki za regułę wiary, tym bardziej że od roku 381 posiadało ono status prawa religijnego Kościoła w cesarstwie Teodozjusza[73]. Tak więc sobór efeski w podejmowanych przez siebie decyzjach uczynił sobór nicejski ab-

---

Tradition und Schriftverständnis. Die Sicht des hl. Basilius in ihrem geschichtlichen Kontext: A. Rauch, P. Imhoff (red.), *Basilius. Heiliger der Einen Kirche* (Koin. 1) München 1981, 157–177, 166 n.

[70] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 221.

[71] *Ibidem*, s. 217.

[72] Cyr. Alex., ep. 2 ad Nest. (ACO 1,1,5,26); Nest., ep. 2 ad Cyr. (ACO 1,1,1,29); COD 41; 45.

[73] Nest., ep. ad Cel. 1 i 2 (ACO 1,2,12–15); ep. ad Cyr. 2 (ACO 1,1,1,29); ep. ad Theodos. (ACO 1,1,5,13); Cyr. Alex., ep. ad Mon. (ACO 1,1,1,12); ep. ad Apocris. (ACO 1,1,110); ep. 3 ad Nest. (ACO 1,1,1,34 n.); Arcad. (ACO 1,1,5,63); Nest. (ACO 1,1,6,29.32.79). Zob. H. du Manoir, *Le Symbole de Nicée au Concile d'Ephèse:* Greg. 12 (1993) 104–137, 119–123.

solutnym kryterium w osądzaniu obydwu poglądów chrystologicznych[74]. Dlatego na początku pierwszej sesji postanowiono „najpierw odczytać wyznanie wiary, które przyjęło niegdyś 318 ojców i biskupów zebranych w Nicei, ażeby z jego treścią można było porównać sformułowania doktryny. Te, które są z nimi zgodne, należy zatwierdzić, a niezgodne z nimi – odrzucić"[75]. Tego, że *fides Nicaena* stanowiła decydujące kryterium ortodoksji, dowodzą wypowiedzi ojców soborowych, którzy najpierw za autentyczny wyraz prawdziwej wiary uznali Drugi list Cyryla do Nestoriusza; w konsekwencji przeczytanego następnie listu-odpowiedzi Nestoriusza, zawierającego poglądy sprzeczne z listem Cyryla, nie mogli już uznać za zgodny z Tradycją i musieli go odrzucić[76]. W Efezie nie zredagowano pozytywnego wykładu nauki tego soboru.

Po tym jak na szóstej sesji soboru 22 lipca Charisius, kapłan Kościoła filadelfijskiego w Lidii opowiedział o pochodzącym z Konstantynopola i zdradzającym tendencje nestoriańskie wyznaniu wiary, które w jego małoazjatyckiej ojczyźnie gotowym do nawrócenia nowacjanom i kwartodecymanom przedłożono do podpisania zamiast symbolu nicejskiego, wyraźnie zabroniono układania nowych wyznań wiary:

> Nikomu nie wolno głosić, spisywać ani formułować innej wiary (ἑτέρα πίστις) niż ta, która została ustalona przez świętych ojców zgromadzonych w Nicei wraz z Duchem Świętym[77].

Tak samo też antiocheńska grupa ojców na osobnym posiedzeniu w dniu 26 czerwca w Efezie uznała synod nicejski za swą wyłączną normę wiary, chcąc w ten sposób uniknąć anatem Cyryla skierowanych przeciw Nestoriuszowi. W liście do cesarza Teodozjusza II biskupi wschodni podpisali nieodwołalność, uważanego przez nich za wystarczające, nicejskiego wyznania wiary, do którego nie wolno niczego dodawać ani niczego odejmować[78]. Powszechne przekonanie o wyjątkowym pierwszeństwie *fides Nicaena* zostało oficjalnie usankcjonowane 7. kanonem soboru efeskiego.

Decyzja ta nie stała się jednak przeszkodą dalszego rozwoju doktrynalnego. Zakaz wykluczał wprawdzie wprowadzanie wyznań wiary sprzecznych z symbolem nicejskim (ἑτέρα πίστις), nie miał jednak na celu uniemożliwiania tworzenia innych sformułowań wiary (ἀλλὴ

[74] H.J. Vogt, *Das gespaltene Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Jesus Christus*: TThZ 90 (1981) 89–105; W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos (431)*: AHC 2 (1970) 22–55. Zob. Halleux, *Réception*, 45–66.

[75] ACO 1,1,2,12. Zob. Manoir, *Symbole de Nicée*, 119 n.

[76] ACO 1,3,61–65.

[77] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 167. COD 65; DH 265 n.; Gesta Eph. 77 (ACO 1,1,1,7,105; por. ACO 1,3,83 n.; 128–133).

[78] ACO 1,1,7,69 n.

πίστις)[79]. Już przyjęcie, odbiegającego nieco od tekstu nicejskiego, wyznania wiary, które na potwierdzenie swej ortodoksji Charisius odczytał na szóstej sesji, dowodzi, że ortodoksyjne dodatki – jak na przykład deklarowanie *homousia* Ducha Świętego – albo mało znaczące opuszczenia uważano za dozwolone[80]. Poza tym sobór ów zatwierdził, oprócz nicejskiego, inne jeszcze wyznanie wiary, przez oficjalne przyjęcie Drugiego listu Cyryla do Nestoriusza, który dołączono do akt. Jak dowodzą teksty ojców, przeczytane może już po potępieniu Nestoriusza albo dopiero podczas redagowania akt, monopolistyczna pozycja soboru nicejskiego nie wykluczała włączania drugorzędnych świadectw, które – na przykład listy Cyryla – mogły lepiej niż nowe teksty soborowe służyć interpretacji lub wyjaśnianiu owego wyznania wiary. Zakaz innej wiary nie dotyczył tradycji liturgicznych wyznań wiary, która przez katechumenat i chrzest świadomość wiary kształtowała w większym stopniu niż nicejskie wyznanie wiary[81].

Wyjątkowe teologiczne znaczenie nicejskiej formuły wiary przypisywane jej od potwierdzenia w Efezie, poświadczają dwa objaśnienia tego wyznania, które Cyryl Aleksandryjski (ep. 55 *in sanctum symbolum*)[82] i biskup Teodot z Ancyry (*expositio symboli Nicaeni*)[83] napisali kilka lat po soborze efeskim. Teodot (exp. symb. 8) nazwał *fides Nicaena* „kanonem" i miernikiem ludzkiego rozumu. Kto go przestrzega, ten swą wiarę ustrzeże przed skrzywieniem i wypaczeniem powodowanym przez błędne poglądy[84]. „Zasada (ἀρχή) wiary, której w odróżnieniu od zasad innych nauk nie da się wywnioskować, jest przyjmowana od nauczyciela wiary" (exp. symb. 8). Końcowe zestawienie Pisma z doktryną soboru raz jeszcze potwierdza zupełnie wyjątkowe miejsce *fides Nicaena* (exp. symb. 20).

d) Po Efezie: Recepcja i wyjaśnianie *Nicaenum*

Zakaz tworzenia odmiennych formuł wiary odgrywał dużą rolę w późniejszych kontrowersjach teologicznych, między innymi dlatego, iż na ów 7. kanon Efezu powoływali się również przeciwnicy rozwoju doktry-

[79] H.J. Vogt, *Das Verbot einer „hetera pistis" auf dem Konzil von Ephesus 431*: AHC 22 (1990) 234–241; Manoir, *Symbole de Nicée*, 133–135; M. Jugie, *Éphèse (concile d')*: DThC 5/1 (1939) 137–163, 147–152; *idem*, *Le décret du Concile d'Éphèse sur les formules de foi et la polémique anticatholique en Orient*: Eor 34 (1931) 257–270.

[80] ACO 1,3,83 n.; 128–133.

[81] Schulz, *Bekenntnis*, 269, 272.

[82] ACO 1,1,4,49–61.

[83] PG 77,1313–1348.

[84] Sieben, *Konzilsidee*, 23 3 n.

nalnego. Już wkrótce po podpisaniu formuły zjednoczenia przez Cyryla i biskupów wschodnich (rok 433) jej zgodność z wiarą zakwestionowano, powołując się na zakaz efeski. Cyryl (ep. 76) zwrócił uwagę, że formuła ta nie jest nowym symbolem, lecz tylko wyjaśnieniem dotychczasowej wiary. Zarówno symbol efeski, jak i wszystkie uzgadniane po nim między stronnictwami formuły wiary lub synody miały być tylko potwierdzeniem i wyjaśnieniem nicejskiej formuły wiary, lub też służyć wykluczeniu jego fałszywych interpretacji[85].

Przyczyną tego niezwykłego autorytetu był fakt, że symbol ten zawierał „naukę Ewangelii i apostołów"[86], uważano go więc za autentyczny wyraz Tradycji. „Taka jest wiara katolickiego i apostolskiego Kościoła, którą jednomyślnie wyznają wszyscy prawowierni biskupi Wschodu i Zachodu" – pisał Cyryl Aleksandryjski (ep. 17,2 = ep. 3 ad Nest.)[87]. Surowo zakazywał: „Nie pozwolimy też, abyśmy (...) zmienili choćby jedno wyrażenie w nim umieszczone albo opuścili choćby jedną sylabę" (ep. 39,10 ad Jo. Ant.)[88]. Takie samo stanowisko zajmowali biskupi wschodni:

> Symbol ten w niewielu słowach zawiera wszystko, co Pismo Święte nam przekazało w sprawach wiary, i potępia opinie tych, którzy uganiają się za nowinkami i przywodzą do błędów[89].

Jak miały tego dowieść następne synody, w Konstantynopolu (rok 448) i drugim w Efezie (rok 449), ocena ta była nazbyt optymistyczna. Kurczowe trzymanie się *Nicaenum* nie mogło sprostać wyzwaniom nowej problematyki, która pojawiła się w monofizytyzmie Eutychesa[90]. Nową problematykę włączono zresztą już w tekst wyznania nicejskiego na soborze efeskim, ponieważ dyskusja zajmująca się w IV wieku problemami teologii trynitarnej w następnym stuleciu została przeniesiona na obszar problemów chrystologicznych.

e) Chalcedon: Wyjaśniająca interpretacja symbolu nicejskiego

Także ojcowie czwartego IV powszechnego w Chalcedonie (rok 451) byli pod wrażeniem wyłączności *Nicaenum* i dlatego, wbrew naleganiom cesa-

---

[85] Cyr. Alex., ep. ad Ac Melit. (ACO 1,3,197 n.); ep. ad Ac. (ACo 1,4,95–96; 1,1,7,142); Nest., ep. ad Theod. (ACO 1,4,30); Jo. Ant., ep. ad Procl. (ACO 1,4,209); Jo. Ant., ep. ad Cyr. (ACO 1,1,4,8); Prosop. Ac. (ACO 1,4,92). Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 239–242; Manoir, *Symbole de Nicée*, 121–126; Halleux, *Réception*, 54 n.

[86] Jo. Ant., propos. (ACO 1,1,7,146).

[87] ACO 1,1,1,34.

[88] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 187; ACO 1,1,4,19.

[89] Ep. syn. oriental. ad Theod. et Val. (ACO 1,1,7,69).

[90] Sieben, *Konzilsidee*, 244–250.

rza, nie chcieli tworzyć żadnej nowej formuły wiary[91]. Wskazywali na kanon efeski, według którego istniejące obecnie formuły były wystarczające i nie wolno było tworzyć żadnych nowych. Należy być wiernym naukom ojców. Nicea wystarczy[92]. Na ostatnich dwu synodach, konstantynopolitańskim (rok 448) i II efeskim (rok 449) praktyka ta przybrała jednak postać aporii, ponieważ wkrótce zostały potwierdzone, jeden po drugim, dwa całkowicie przeciwstawne sobie poglądy chrystologiczne. W Konstantynopolu wraz z potępieniem Eutychesa, zwycięstwo odniosła antiocheńska doktryna dwu natur, w Efezie natomiast, po unieważnieniu tego potępienia, aleksandryjska doktryna *mia physis*. Aktualnego problemu – czy Chrystus jest jedną osobą „z dwu natur", czy „w dwu naturach" – nie można było rozwiązać przez samo odniesienie się do Nicei, ponieważ obydwie strony się na nią powoływały, jednak w kwestii, która teraz się pojawiła, nie było jedności. Przede wszystkim z tego powodu cesarz nie chciał poprzestać na symbolu nicejskim i na zatwierdzonych przez sobór interpretujących go dokumentach teologów-biskupów.

Dlatego pod presją cesarza doszło wreszcie do zdefiniowania (*horos*) wiary chrystologicznej[93]. W preambule podkreślono konieczność „odnowienia prawdziwej wiary ojców" (*renovavimus fidem*)[94] i „głoszenia niezmienionej od początku nauki"[95]. W ten sposób na nowo uznano ważność dawnej, niezmiennej wiary. Sformułowanie wiary soboru zostało poprzedzone symbolami Nicei i Konstantynopola. Pierwszy (N) miał być światłem, drugi (C) – zachowany w mocy[96]. Zamieszczenie symbolu konstantynopolitańskiego miało stanowić legitymizację nowej formuły wiary. Biskupi zgromadzeni w Chalcedonie zajęli więc jedno stanowisko ze „stu pięćdziesięcioma ojcami" z Konstantynopola, przez to że, podobnie jak tamci, dochowywali wierności wierze nicejskiej, jednak, stawiając czoło nowym wyzwaniom, dokładniej ją sprecyzowali. Decyzje soboru w roku 381 antycypowały, jeśli tak można powiedzieć, autentyczną interpretację efeskiego kanonu 7. z roku 431 i uprawomocniły kolejne interpretacje dogmatyczne. Kiedy po nicejskim wyznaniu wiary odczytane zostało *Constantinopolitanum*, uczestnicy soboru jednogłośnie oświadczyli: „To jest

[91] Schulz, *Bekenntnis*, 135–138; Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, 129–154; Halleux, *Réception*, 56–66; W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon*: OCP 35 (1969) 63–122.

[92] ACO 2,3,2,4 n.

[93] ACO 2,3,2,134–138; COD 83–87; DH 300–303. I. Ortis De Urbina, *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1951, 389–418; Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, 155–169.

[94] Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 215.

[95] *Ibidem*.

[96] ACO 2,1,127.

wiara prawowiernych, tak wszyscy wierzymy!"[97]. To wyznanie wierności wobec Tradycji obejmowało również decyzje soboru efeskiego, które zostały uwzględnione w formule zjednoczenia z roku 433[98]. Ta oficjalna prezentacja tradycyjnej wiary Kościoła została uzupełniona soborowymi listami Cyryla do Nestoriusza i do biskupów wschodnich oraz pismem Leona do patriarchy Flawiana[99].

Na skutek postanowienia, że w związku z pojawieniem się nowej problematyki teologicznej nicejskie wyznanie wiary musi zostać wyjaśnione przez dodatkową jego interpretację, oraz dzięki ustaleniu, które dawniejsze dokumenty teologiczne mogą to umożliwić, sobór chalcedoński stworzył „Wielką Kartę dynamicznego pojęcia tradycji"[100]. Zarzucono tym samym archaizujące rozumienie Tradycji, zobowiązującej do kurczowego trzymania się *fides Nicaena* jako jedynej i niedoścignionej. Tradycja miała być odtąd rozumiana jako żywy proces, w którym nauczanie Kościoła jest nieustannie wyjaśniane oraz uściślane i właśnie dzięki temu będzie dochowywało wierności pierwotnej nauce. Była to swoista *relecture*, w której dawne wypowiedzi odczytano w nowy sposób, zachowując istotne ich treści, a braki uzupełniając nowymi.

W dobieraniu odpowiednich terminów jest widoczna hierarchia świadków Tradycji (DH 300): Sobór zdefiniował (ὥρισεν), że wiara nicejska pozostaje nienaruszona, potwierdził (κυροῖ) naukę ojców konstantynopolitańskich i przyjął (ἐδέξατο) soborowy list Cyryla do Nestoriusza i biskupów wschodnich, dołączając (συνήρμοσεν) list Leona do Flawiana. Pierwszeństwo przyznano symbolowi nicejskiemu jako podstawowej normie wiary, wyznanie wiary z Konstantynopola uznano tylko za jego potwierdzenie, zaś listy Cyryla i Leona – za pomoc w ich interpretacji (ἑρμηνεία/*interpretatio*), przeznaczonej „dla tych, którzy z pobożnością i gorliwością pragną poznać prawdziwy sens (διάνοια/*mens*) zbawiennego symbolu (N, NC)"[101]. Autorytet obydwu tych ortodoksyjnych interpretatorów *Credo* ograniczał się więc do owych dwu listów, które – na skutek ich powszechnej recepcji w Efezie (Cyryl) i Chalcedonie (Leon) – zostały uznane za zgodne z *Nicaenum*. Ogłoszony w Efezie zakaz nowych sformułowań wiary został zinterpretowany w tym sensie, że zakazane jest tylko tworzenie nowego *Symbolum*, wolno natomiast redagować nowe formuły, konieczne

[97] ACO 2,1,2,80.

[98] B. Studer, *La recezione del concilio di Efeso del 431*: SEAug 31, Roma 1990, 427–442, 434 n. (= *idem, Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche* [StudAns 127], Rom 1999, 247–263, 255.

[99] J. Lebon, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*: RHE 32 (1936) 809–876.

[100] St. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus und Chalcedon* (KKTS XLV), Paderborn 1982, 215.

[101] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 221.

do rozprawienia się z heretyckimi nowinkami. Także nicejskie wyznanie wiary w dalszej historii poszerzono o antyheretyckie dodatki w artykułach dotyczących Syna i Ducha Świętego[102]. Ojcowie ponicejscy mieli z pomocą Pisma wyjaśniać sens *Nicaenum* w taki sposób, żeby nie dołączali do niego żadnego innego symbolu, a tylko bronili go przed fałszywym jego rozumieniem[103]. Nigdy nie można zakazać bronienia prawdziwej wiary, która konkretny kształt przybrała w *fides Nicaena*. Najpierw – zgodnie z życzeniem legatów papieskich i biskupów antiocheńskich – miał być przyjęty tylko list Leona (*Epistula dogmatica/Tomus ad Flavianum*), jako definitywna norma w kwestiach wiary, bez tworzenia własnej formuły wiary. W końcu jednak – przychylając się do woli cesarza i pozostałych biskupów – zredagowano taką definicję wiary; przejęto w niej wprawdzie istotne sformułowania Leona w doktrynie dwu natur, jednocześnie jednak dołączono odrębne własne akcenty[104].

Także ta nowa formuła wiary była uważana za kolejną aktualizację nicejskiego wyznania wiary, obok istniejących już pozostałych, i absolutnie nie przyznawano jej tej samej rangi. Nicejski Symbol wiary „wystarczyłby do pełnej znajomości i umocnienia wiary"[105], jednak pojawiające się nowe herezje domagały się – podobnie jak w swoim czasie na soborze w Konstantynopolu – dodatkowych uściśleń. Pełniły one funkcję drogowskazów i słupów granicznych (ὅρος, *terminus*), które ustanawiały punkty orientacyjne, bezpośrednio zawarte już w Tradycji. W ten sposób zostały dokładnie wyznaczone granice wspólnoty wiary i ściśle ustalone przeciwko fałszywym poglądom heretyków. Ponowne końcowe potwierdzenie efeskiego zakazu tworzenia innych wyznań wiary chroniło ojców chalcedońskich przed podejrzeniem, że przez swą definicję wiary sprzeciwiają się owej sankcji.

f) Monofizyci: Nic poza wiarą nicejską

Dalsze obostrzenie doktryny Efezu było wykorzystywane w szeregach monofizytów jako broń używana w proteście przeciwko potępianiu ich za domniemane nowości i w zwalczaniu definicji doktryny dwu natur. Dochodziło do tego wcześniej, a nie dopiero w sąsiedztwie soboru chalcedońskiego. Już w drugiej połowie IV wieku Macedoniusz i Apolinary, powołując się na symbol nicejski jako wyłączną normę wiary, bronili swych

[102] *Allocutio ad Marcianum* (ACO 2,3,3,114–116).

[103] *Ibidem* (ACO 2,3,3,117 n.).

[104] P. Stockmeier, *Glaubenssymbolon, Lehrschreiben und Dogma im Umfeld von Chalkedon*: W. Baier i in. (red.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Kard. Ratzinger I*, St. Ottilien 1987, 689–696.

[105] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, s. 217.

poglądów (stworzoność Ducha Świętego, negacja duszy Chrystusa) i kwestionowali prawowity charakter dalszych uściśleń teologicznych[106].

Zasadą *sola fides Nicaena* – żadnych dogmatów oprócz *Credo* nicejskiego[107] – szermowali także zwolennicy konstantynopolitańskiego archimandryty Eutychesa, który w roku 448 z powodu swej monofizyckiej chrystologii został złożony z urzędu i ekskomunikowany, jednak na synodzie efeskim w roku 449, po przyjęciu nicejskiego wyznania wiary i soboru efeskiego, został zrehabilitowany[108]. Jako przewodniczący synodu efeskiego Dioskur, aleksandryjski patriarcha sympatyzujący z Eutychesem, posługiwał się, akceptowanym przez wszystkich zgromadzonych na nim biskupów, monopolistycznym statusem Symbolu nicejskiego w doprowadzeniu do potępienia biskupa Konstantynopola – Flawiana, który potępił Eutychesa, a teraz – z powodu bronionej przez siebie diofizyckiej formuły *ex duabus naturis* – sam został oskarżony o heretyckie innowacje. Postulat absolutnej wystarczalności nicejskiego wyznania wiary można było wykorzystywać do odrzucania wszystkiego, czego ten Symbol wyraźnie nie zawierał lub o czym nie mówił, jako bezprawnego *retractatio Nicaenum*[109]. Do złożenia Flawiana z urzędu doprowadziło nie odejście od nicejskiego wyznania wiary, lecz oskarżenie go o utworzenie formuły wiary wychodzącej poza jego treść[110].

W obozie monofizytów *fides Nicaena* była już nie tylko pozytywną, lecz wszechogarniającą normą wiary, niedopuszczającą żadnych dalszych uściśleń. Kiedy na soborze chalcedońskim biskupi monofizyccy posługiwali się tą dewizą, a inne, przeciwstawne ugrupowanie biskupów usiłowało przeforsować autentyczny sens kanonu efeskiego[111], wtedy *Nicaenum*, rozumiane jako norma wyłączna, stało się najostrzejszą bronią monofizytów w walce z Chalcedonem i zdefiniowaną na nim doktryną dwu natur[112]. Ich wysiłki wspierało także prawodawstwo państwowe, zainteresowane wygraną przeciwników Chalcedonu. W roku 475 (*Enkyklion*) cesarz Bazyliskos uczynił *fides Nicaena* jedyną podstawą wiary

[106] Vigil. Thaps., c. Eutych. 5,3.

[107] ACO 2,3,1,235–238.

[108] ACO 12,1,1,90 n.; 94–96; 182–186; 2,3,1,6 n. 172–192. Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 244–250.

[109] Diosc., gesta (ACO 2,3,1,65): *si quis praeter quae acta sunt, aut praeter quae placuerunt patribus qui in Nicaeam convenerunt et qui hic congregati sunt, aut inquirit aut discutit aut retractat, anathema sit.*

[110] Diosc., gesta (ACO 2,3,1,238).

[111] Mansi 7,111–114; 455–458.

[112] Liczba mnoga nie odnosi się tu do „monofizytów" idących za poglądami Eutychesa, lecz do zwolenników głoszonej przez Cyryla formuły „jednej natury" (μία φυσις) wcielonego Logosu. Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 250–252; W.H.C. Frend, *The rise of the monophysite movement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972.

cesarstwa, a chalcedońskie wyznanie wiary obłożył anatemą[113]. Ogłoszona w roku 482 przez cesarza Zenona formuła zjednoczenia (*Henotikon*) zobowiązywała Kościoły do przyjęcia nicejskiego wyznania wiary, które określa „jedyną autentyczną prawowitą wiarę i poza którym nie istnieje żaden inny symbol i żadna inna definicja wiary" (Evagr., h.e. 3,14,2). Tekst tego cesarskiego komunikatu, który w rozumieniu egipskich monofizytów miał usunąć gorszące akcenty Chalcedonu, jednak bez jego całkowitego odrzucenia czy wręcz potępienia, był wyraźnie kompromisowy. Oznaczał cofnięcie się do czasów przed Chalcedonem i osiągniętym na nim stanem refleksji. Główne problemy teologiczne zostały w nim pominięte. Usunięto chalcedońskie sformułowania dotyczące dwu natur. Była to nieudana próba przywrócenia jedności Kościoła na podstawie konsensu minimalistycznego[114].

g) Apologia soborowego rozwoju dogmatów

Wbrew wszelkim wysiłkom monofizytów, wspieranych przez cesarza w dążeniu do zmonopolizowania *fides Nicaena*, na obszarze całego Kościoła upowszechniło się przekonanie o prawowitości chalcedońskiej formuły wiary. Dokumentacja tego stanu rzeczy zawarta jest w zbiorze opinii biskupów (*Codex encyclius*) będącym owocem dotyczącego soboru chalcedońskiego referendum, które w roku 458 kazał przeprowadzić cesarz Leon I[115]. W wypowiedziach biskupów były najpierw wielokrotnie wyliczane kolejne sobory ortodoksyjne. *Nicaenum* stanowiło wprawdzie początek i podstawę dalszego rozwoju, teraz jednak znalazło się w obrębie większej całości, w której także następne sobory były uważane za autonomiczne instancje procesu Tradycji. Za normatywne uznano teraz cztery sobory[116].

W retrospektywnej ocenie biskupów wkład soboru chalcedońskiego był oceniany jako „całościowa interpretacja" *Nicaenum*:

> Wielu argumentów i słów potrzebowano na owych synodach nie dla wprowadzania takich lub innych innowacji, które miałyby zastąpić przyjęte już poprawne definicje, lecz jako pomoce do obszernej interpretacji (*interpretatione*

[113] *Enkyklion Basiliskou*: E. Schwartz (red.), *Codex Vaticanus* gr. 1431, zbiór dokumentów antychalcedońskich z czasów cesarza Zenona (ABAW.PPH 32/6), 1927, 49–51; Grillmeier, *Jesus der Christus* II/1, 269–271.

[114] Grillmeier, *Jesus der Christus* II/1, 267–358; H.Ch. Brennecke, *Chalkedonense und Henotikon*: J. van Oort, J. Roldanus (red.), *Chalkedon. Geschichte und Aktualität*, Leuven 1997, 24–53.

[115] Sieben, *Konzilsidee*, 258–263; Grillmeier, *Jesus der Christus* II/1, 221–266.

[116] Y. Congar, *Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzile*: *idem* (red.), *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962, 89–130.

latiori) w odpieraniu ataków dokonywanych na Symbolum przez zabójców prawdy[117].

Celem było więc aktualne wyjaśnienie intencji nicejskiej formuły wiary, potrzebne w związku z herezjami Eutychesa i Nestoriusza. Kiedyś Hilary słowem *interpretatio*[118] określił teologiczne rozwijanie i wyjaśnianie nicejskiej formuły wiary, której krótki zwrot *una substantia* mógł prowadzić do fałszywego rozumienia (Hil., syn. 62; 69); przez określenie to pojmował używane przez teologów liczne definicje i terminy (*pluribus definitionibus et copiosioribus verbis usi sunt ad docendum*). Podobnie teraz chalcedońska formuła wiary, będąca odpowiedzią na nową, w Nicei jeszcze nieobecną, problematykę chrystologiczną, została określona tym samym terminem *interpretatio*. Chcąc ująć wzajemne relacje formuł wiary obydwu soborów, trzeba by powiedzieć, że Chalcedon bliżej wyjaśnia *fides Nicaena*, gwarantując tym samym poprawne jej rozumienie.

U schyłku V wieku w określaniu tych relacji krok dalej postąpił północnoafrykański biskup Wigiliusz z Thapsus[119]. Jego zdaniem istniała już „reguła i zwyczaj soborów powszechnych". Zgodnie z nimi,

> na następnych soborach, odpowiednio do pojawiających się nowych herezji, trzeba wydawać nowe dekrety, w taki sposób, żeby w niczym nie naruszyć tego, co przeciwko dawnym heretykom ogłoszono na wcześniejszych soborach (c. Eutych. 5,2).

Gdyby w Nicei zostało powiedziane ostatnie słowo wystarczające po wszystkie czasy, to jak Kościół mógłby wtedy definitywnie wyjaśnić problem boskości Ducha Świętego albo skorygować monarchianistyczną doktrynę Boga niejakiego Fotyna? Odwołując się do historii soborów, Wigiliusz (c. Eutych. 5,2–3) wykazywał przeciw monofizytom, że w sytuacji kiełkujących herezji sobory formułowały liczne definicje wiary (*multae fidei constitutiones*), dodawane do Symbolu nicejskiego. W tej swojej apologii soborowego rozwoju dogmatów biskup z Thapsus mógłby nawiązać do poglądów Augustyna (bapt. 2,5), który uważał za możliwe uściślanie dok-

[117] CE 27 (ACO 2,5,47); CE 25 (ACO 2,5,43): *Qua de re nostram aperte sententiam declaramus quia nulla ratione aut modo discordat ab expositione sanctorum patrum (Nicaea) congregatorum, nec tamquam minus habeat doctrina maiorum qui Nicaea fuerunt, hoc gestum est, sed ut per Chalcedonense concilium illorum expositionis reveletur intentio*; CE 47 (ACO 2,5,96): *veluti paucarum illarum est interpretatio syllabarum*; CE 14; 29; 33 (ACO 2,5,27,52 n., 65). Zob. Sieben, *Konzilsidee*, 261; Grillmeier, *Mit ihm*, 286; *idem*, *Jesus der Christus* II/1, 238–251.

[118] Hil., syn. 91: *Interpretati patres nostri sunt post synodum Nicaenam homousii proprietatem religiose: exstant libri; (...) Si quid ad interpretationem addendum est, communiter consulamus.*

[119] Sieben, *Konzilsidee*, 264–269; R. Eno, *How original is Vigilius of Thapsus?*: Aug. 30 (1990) 63–74, 70 n.

tryny przez kolejne sobory. Dokonane przez Wigiliusza dowartościowanie późniejszych soborów, uznanych przez niego za autonomiczne podmioty kościelnej tradycji w walce z herezjami, przyczyniło się do definitywnego zrelatywizowania *Nicaenum*, sprowadzającego się do włączenia go w szereg kolejnych soborów. Ponieważ w tym epizodzie z historii Tradycji istotnym celem było w istocie zachowanie tożsamości wiary w zmieniających się sposobach jej wyrażania, soborom przypada funkcja przekazywania tradycyjnej wiary w nowych sformułowaniach (Vigil., c. Arian. 1,20), bez naruszania jednak wcześniejszych definicji.

W VI i VII wieku biskup Eulogiusz z Aleksandrii (Photius, cod. 230) i Maksym Wyznawca (opusc. 4: PG 91,258) ponownie wystąpili przeciwko monofizytom i monoteletom, oświadczając, że sobór efeski wprawdzie zabronił tworzenia wyznań wiary sprzecznych z wiarą Nicei, nie chciał jednak tym samym zakazywać tworzenia zgodnych z nią symboli i jego wyjaśnień. Maksym Wyznawca (Pyrr.: PG 91,300) utrzymywał, że chalcedońskiej formuły „w dwu naturach", wprawdzie nie było w nicejskim wyznaniu wiary, mimo to jednak nie jest ona bezprawną innowacją, ponieważ ojcowie ponicejscy i ortodoksyjne synody przez swe terminologiczne uzupełnienia nie stworzyli żadnego nowego wyznania wiary, sprzecznego z dotychczasowym, lecz tylko utwierdzili wiarę Nicei przeciwko tym, którzy chcieli zmienić jej sens. W wypowiedziach soboru nicejskiego i późniejszych soborów nie zawiera się całość wiary. Trzymanie się litery tamtych tekstów uniemożliwiłoby następnym soborom przeciwstawienie się nowym herezjom. Według Maksyma Wyznawcy ortodoksja każdego soboru nie polega na powtarzaniu ortodoksyjnych formuł wcześniejszych soborów.

Nowa terminologia służąca wyjaśnianiu Wcielenia, chalcedońska doktryna dwu natur (ἐν δύο φύσεσιν), jeszcze w VII wieku w rozumieniu Maksyma Wyznawcy (opusc. 4) nie była „innym wyznaniem wiary" (ἄλλον πίστεως σύμβολον), lecz tylko wyjaśnieniem (τρανοῦντες) *Nicaenum*, które przez dalsze objaśnienia (ἐπεξηγούμενοι καὶ ἐπεξεργαζόμενοι) trzeba było chronić przed interpretacjami wypaczającymi jego sens[120]. A mówiąc dokładniej, interpretację tę Maksym rozumiał w ten sposób, że według niego ojcowie chalcedońscy tylko wydobyli na światło dzienne to, co implikowały już sformułowania nicejskie. Doktryna dwu natur nie była nowym dodatkiem, lecz tylko rozwinięciem, głębszym zrozumieniem tego, w co już wcześniej wierzono i co wyznawano. Tak samo aktualną w VII wieku problematykę działań i woli Chrystusa można było wyjaśnić przez dalsze logiczne interpretowanie tego, co zawierała w sobie już formuła chalcedoń-

[120] Max. Conf., opusc. 4 (PG 91,260). Zob. V. Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo Confessore* (SPM 2), Mailand 1974, 111–114; A. Ceresa-Gastaldo, *Tradizione ed innovazione linguistica in Massimo Confessore*: F. Heinzer, Ch. Schönborn (red.), *Maximus Confessor* (Par. 27), Fribourg 1982, 123–137.

ska. Jeśli Chrystus miał dwie natury, to musiał mieć też dwa odpowiadające im działania (ἐνέργεια), jak również boską i ludzką wolę (θέλησις)[121].

Jeszcze w sporach o *filioque* na soborze florenckim (rok 1438) greccy biskupi powoływali się na efeski zakaz dodawania do nicejskiego wyznania wiary choćby jednego słowa. Biskupi łacińscy natomiast odnosili ten zakaz tylko do zmian w nauczanej treści, a nie do samej litery słowa. *Filioque* nie jest ani dodatkiem, ani uzupełnieniem owego wyznania wiary, lecz tylko jego rozwinięciem, analogicznym do dokonanego już na soborze konstantynopolitańskim w odniesieniu do wiary nicejskiej[122].

Rozwój ten pokazuje, że w IV i V wieku ojcowie posługiwali się zasadą wystarczalności *Nicaenum* w najrozmaitszych sytuacjach i dla uzasadnienia odmiennych, a nawet sprzecznych z sobą teologii. Ze względu na powoływanie się na sankcję efeską Nicea nierzadko była absolutyzowana przez takich właśnie teologów, którzy stawiali opór autentycznemu, organicznemu rozwojowi dogmatów. Tymczasem okazywało się, że także zdecydowanym głosicielom wierności wobec litery nicejskiego wyznania wiary mniej zależało na samym tekście niż na ortodoksji jego treści. Wiara nicejska wystarczała tylko tym, którzy jej literę rozumieli w duchu Tradycji (Athan., tom. 3; Basil., ep. 125,1). Poza tym upowszechniało się przekonanie, że w obliczu nowych herezji symbol ten trzeba rozwijać i uściślać. Kościół miał więc prawo nie tylko do końca świata głosić wiarę w jednej i tej samej formule, lecz w miarę potrzeby tworzyć także jej nowe sformułowania. Te jednak zawsze musiały być tylko konieczną interpretacją wcześniejszych formuł.

6. *Kryteria autentycznego rozwoju doktrynalnego*

Jak pokazuje stopniowe wydłużanie wyznania wiary (przez dodanie na przykład: „zstąpienie do piekieł": Ruf. symb. 3; „królestwa Jego nie będzie końca": *Constantinopolitanum* DH 150) i tematyczne poszerzanie perspektyw wypowiedzi soborowych (na przykład: dwie natury, dwie wole i dwa działania Chrystusa: DH 301–392; 500), ilościowy przyrost doktrynalnych wypowiedzi Kościoła był faktem bezspornym. Z tym większą natarczywością narzuca się pytanie o relację tego dogmatycznego poszerzenia do pierwotnego *depositum fidei*. Nieliczne refleksje dotyczące tego tematu zgodne są w tym, że posługują się w ich opisie obrazami i mówią o wzroście organicznym i o homogenicznym rozwoju.

---

[121] Max. Conf., Pyrr. (PG 91, 300C-D). Zob. Bausenhart, *„In allem uns gleich außer der Sünde"*, 194 n.; Ortiz de Urbina, *Das Symbol von Chalcedon*, 410 n.

[122] H.J. Marx, *Filioque und das Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum.*

a) Wzrost organiczny

Bazyli ustosunkował się do zarzutu postawionego mu przez Eustacjusza, twierdzącego, że w swej „nowej nauce" o boskości Ducha Świętego głosi on tryteizm i tym samym odrzucił swe początkowe pojęcie Boga (Basil., ep. 226,2; 131,2). W odpowiedzi na to (ep. 223,3) Bazyli tak pisał:

> Pojęcie Boga, jakie od dzieciństwa przejąłem od świątobliwej mej matki i babki Makryny, zachowałem bez zmian i zabiegałem o jego pogłębienie (ταύτην αὐξηθεῖσαν ἐσχὸν ἐν ἐμαυτῷ). Nie przechodziłem bowiem od jednych poglądów do innych, kiedym już posiadł pełne rozeznanie rozumowe, ale doskonaliłem (ἐτελείωσα) tylko przekazane mi przez nie zasady wiary. Podobnie bowiem jak żywa istota, rozrastając się z małej, staje się z czasem większą, a przecież jest nadal tą samą, nie zmieniając się co do gatunku, i w miarę rozrastania się swego osiąga pełnię swego rozwoju (κατ᾽ αὔξησιν τελειούμενον), tak samo, jak sądzę, i u mnie jedna i ta sama nauka wiary rozrastała się dzięki czynionym postępom (διὰ τῆς προκοπῆς ηὐξῆσθαι), tak że i obecna nie zajęła miejsca poprzedniej[123].

W porównaniu tym jasno została wyrażona stała tożsamość pierwotnej rzeczywistości, istniejąca także w procesie stopniowego rozwoju.

Co Bazyli opowiedział retrospektywnie o swej osobistej drodze wiary, na której otrzymane na początku jej treści, wszystko już w sobie zawierające, posiadł później w sposób przemyślany i dojrzały, to samo w jego przekonaniu trzeba odnieść do wzrastającej świadomości wiary całego Kościoła, który wraz z upływem czasu stopniowo rozwijał to, co zawierała w sobie już Tradycja apostolska. Wprawdzie przy tych wywodach biskup Cezarei miał na myśli przede wszystkim rozwój pneumatologicznego wyznania wiary, jednak sformułowana przez niego zasada rozwoju dogmatów ma trwałą i istotną wartość.

Do tej analogii z biologicznym wzrostem nawiązywali późniejsi teologowie opisujący zjawisko rozwoju dogmatów i wymagane warunki jego prawidłowości. Hieronim (in Mt. 13,31–32) posłużył się biblijną przypowieścią o ziarnie gorczycy i z jej pomocą objaśniał prawomocność rozwoju orędzia wiary oraz żywy, nierozłączny związek Ewangelii z kościelnym dogmatem:

> Owo zaś przepowiadanie [Ewangelii], które się wydawało takie nieznaczące na początku, skoro zostanie zasiane w duszy wierzącego lub po całym świecie (...) wyrasta jako drzewo, tak że ptaki niebieskie, które winniśmy traktować jako dusze wierzących lub moce oddane służbie Bożej, przybywają i gnieżdżą się w jego konarach. Konarami ewangelicznego drzewa, które wyrosło z nasie-

[123] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 253.

nia gorczycy, są – jak sądzę – rozmaite [Boże] nauki (*dogmatum diversitates*), w których znajduje wytchnienie każdy ze wspomnianych ptaków[124].

Mimo pewnych granic tej analogii, pomijającej między innymi stopniowe, następujące po wzrastaniu obumieranie wszystkich żywych istot, jak też nieprzewidywalność charakterystyczną dla sfery ducha i wolności, można z jej pomocą sugestywnie wyrazić zasadę tożsamości, homogeniczności i ciągłości.

b) Rozróżnianie postępu i zmiany

Dlatego też Wincenty z Lerynu, którego z racji jego głębokich, wnikliwych refleksji na ten temat można nazwać pierwszym teoretykiem rozwoju dogmatów[125], posługiwał się owym porównaniem z rozwojem istot żywych i mówił o wzroście najpierw ludzkiego ciała, a następnie ziarna rośliny, ażeby wykazać odpowiedniość niezmienności istoty i wzrostu kształtów, jednocześnie jednak odróżnić homogeniczny postęp od zmian substancjalnych.

> Istota postępu na tym polega, że rzecz jakaś rozrasta się w sobie; istota zaś zmiany na tym, że rzecz jakaś przechodzi w zupełnie inną. (...) Uchowaj Boże, by one różane szczepki czucia katolickiego miały się wyrodzić w osty i ciernie (comm. 23,2.12)[126].

Decydującą rzeczą jest więc, żeby postępujący rozwój dokonywał się w tym samym podmiocie i żeby zostały zachowane całościowa struktura oraz jedność.

Analogicznie do życia człowieka, który w swym rozwoju od kwitnącej młodości aż do dojrzałej starości pozostaje jedną i tą samą osobą posiadającą tę samą naturę,

> tych prawideł postępu przestrzegać również musi dogmat wiary chrześcijańskiej. Krzepnąc z biegiem lat (*annis consolidetur*), rozrastając się w czasie (*dilatetur tempore*), rozświetlając w toku wieków (*sublimetur aetate*), powinien jednak pozostać nieskażony i nienaruszony, powinien być zupełny i doskonały we wszystkich wymiarach swoich składników, we wszystkich niby członkach i narządach swoich, a ponadto nie dopuszczać żadnej przemiany (*nihil permuta-*

[124] Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. J. Korczak, Kraków 2008, s. 86.

[125] Th. Guarino, *Tradition and Doctrinal Development: Can Vincent of Lérins Still Teach the Church*: ThSt 67 (2006) 34–72; N. Dausse, *Le développement du dogme d'après Vincent de Lérins*: RThom 16 (1908) 630–651; 17 (1909) 692–710; nieprzekonująco przedstawia Wincentego z Lerynu jako przedstawiciela zasady *sola scriptura*: M. Lods, *Le progrès dans le temps de l'Église selon Vincent de Lérins*: RHPhR 55 (1975) 365–385.

[126] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 43 i 44.

tionis), żadnego uszczerbku swoistości (*nulla proprietatis dispendia*) i nie uznawać żadnej płynności granic (*nullam definitionis varietatem*)" (comm. 23,9)[127].

Prawo naturalnego rozwoju jest opisywane także przez zestawienie z biblijną przypowieścią o chwaście (Mt 13,24–30).

> Można przyczyniać wdzięku, kształtu, zróżniczkowania (*addatur licet species, forma, distinctio*), ale jakość rzeczy musi pozostać ta sama (*cuiusque generis natura permaneat*) (comm. 23,11)[128].

W zastosowaniu do rozwoju doktryny kościelnej znaczy to:

> To samo więc, co na tej roli Kościoła Bożego zasiała wiara ojców (por. 1 Kor 3,9), powinni synowie pracowicie hodować i pielęgnować, to samo powinno rozkwitać i dojrzewać, to samo wzrastać i wydoskonalać się (*proficiat et perficiatur*). Godzi się bowiem owe prastare dogmaty niebieskiej filozofii z postępem czasu pielęgnować, szlifować, gładzić (*excurentur, limentur, mutilentur*), ale nie godzi się ich zmieniać, obcinać, kaleczyć (*commutentur, detruncentur, mutilentur*). Mogą nabierać wyrazistości, jasności i zróżniczkowania (*evidentia, lux, distinctio*), ale muszą zachować zupełność, nieskażoność i swoistość (*plenitudo, integritas, proprietas*) (comm. 23,12–13)[129].

Zmieniając perspektywę, przechodząc od kościelnego dogmatu do kościelnego urzędu stróża, Wincenty (comm. 23,16-17) opisuje na koniec jego obowiązki:

> Chrystusowy zaś Kościół, sumienny i przezorny stróż powierzonych mu dogmatów, niczego w nich nigdy nie zmienia, niczego nie uszczupla, niczego nie dodaje, nie odcina rzeczy koniecznych, nie przywłaszcza sobie cudzych, lecz z wszelką usilnością stara się o to jedno, by dawnymi prawdami wiernie i mądrze zawiadywać; by to, co przeszłość pozostawiła w postaci nierozwiniętej i zaczątkowej (*informata et inchoata*), opracować i wygładzić (*accuret et poliat*); by to, co było już wyrażone i wyłuszczone (*expressa et enucleata*), skrzepić i utrwalić (*consolidet et firmet*); a to, co było już utrwalone i określone (*confirmata et definita*), ochronić (*custodiat*)[130].

Precyzyjnie zostały tu opisane trzy możliwe podstawowe sposoby zniekształcania i fałszowania nauki, która ulega poważnemu naruszeniu przez niejednorodne dodatki, substancjalne okaleczenia i deformujące istotę zmiany. Jednocześnie jednak zostały ukazane pozytywne możliwości rozwijania nauki; rozwój ten zawdzięcza ona zdolnościom, doświadczeniu

[127] *Ibidem*, s. 44.
[128] *Ibidem*.
[129] *Ibidem*.
[130] *Ibidem*, s. 45.

i erudycji teologa w Kościele, a może on być też wynikiem zmagań soborów i synodów o prawdę.

Prefigurację zadania kościelnych teologów Wincenty (comm. 22,6–7) widział w starotestamentowej postaci Besaleela, który „napełniony duchem Bożym, mądrością i rozumem i umiejętnością" (Wj 31,2 n.), wybudował sanktuarium Namiotu Objawienia, nie według własnych planów, lecz zgodnie z poleceniem Boga. W odniesieniu do duchowego sensu Pisma, dla biskupa, interpretatora Pisma i kościelnego nauczyciela miało to następujące znaczenie:

> Bądź Besaleelem duchowego przybytku, rzeźbij drogocenne gemmy boskiego dogmatu (*pretiosas divini dogmatis gemmas exculpe*), sumiennie je zestawiaj (*fideliter coapta*), mądrze oprawiaj (*adorna sapienter*), dorzucaj im blasku, wdzięku, powabu (*adice splendorem, gratiam, venustatem*). W co przedtem nieco mętnie wierzono (*obscurius credebatur*), to niechaj wykład twój rozświetli (*intellegatur inlustrius*). Dzięki tobie niechaj potomność wglądnie (*intellectum*) w to, co przeszłość, nie pojmując, uwielbiała. Tego samego jednak ucz, czegoś się nauczył, byś, mówiąc w nowy sposób, nowych rzeczy nie mówił (*cum dicas nove, non dicas nova*)[131].

Wynika stąd, że zadaniem teologa jest opracowywanie (*exculpere*) twierdzeń, ich systematyzacja (*coaptare*), opatrywanie świadectwami i argumentami (*adornare*), przyodziewanie w piękną szatę językową (*splendor, gratia, venustas*), a wreszcie wnikanie umysłem w wiarę (*intellectus fidei*). Końcowa zasada, wzbraniająca wkładania nowych treści w nowe sformułowania, odnosi się również do drugiego obszaru kościelnego rozwoju nauki – do praktyki soborowej.

Według Wincentego (comm. 23,18) dążenia i osiągnięcia soborów sprowadzają się do tego, żeby

> wierni odtąd gorliwiej (*diligentius*) wierzyli w to, co przedtem prostodusznie (*simpliciter*) tylko przyjmowali; by głosili dobitniej (*instantius*) to, czego dotychczas dość opieszale (*lentius*) nauczano; a zakrzątali się teraz z większą troskliwością (*sollicitus*), spokojnie (*securius*) dotąd uprawianych[132].
> Reagując na nowinki heretyckie, to jedynie, i nic poza tym, Kościół przez orzeczenia soborów osiągnął, że prawdy otrzymane od przodków jedynie drogą ustnego podania jeszcze nadto pisemnie utrwalał, zamykając bogatą treść w kilku słowach lub oznaczając częstokroć, dla tym większej jasności, odpowiednią nową nazwą jakieś nienowe pojęcia religijne (*non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando*)[133].

[131] *Ibidem*, s. 42.
[132] *Ibidem*, s. 45.
[133] *Ibidem*, s. 45 n. Sieben, *Konzilsidee*, 148–170.

Stopniowy rozwój świadomości wiary zarówno na planie indywidualnym, jak i ogólnokościelnym, Wincenty (comm. 23,3) – wyraźnie mając przed oczyma czynniki tego rozwoju poznania działające w historii jednego życia jednostki, jak również w historii powszechnej – raz jeszcze zwięźle opisał, i tym razem nie zapominając o konieczności zachowania obiektywnej tożsamości wiary:

> Niechże więc wzrasta i olbrzymie nawet postępy czyni zrozumienie, wiedza, mądrość tak w każdym z osobna, jak u ogółu, tak w jednostce, jak w całym Kościele, według poziomu lat i wieków, ale koniecznie w swojej jakości, to jest w obrębie tego samego dogmatu, w tym samym duchu, w tym samym znaczeniu (*in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*).

Refleksje te dowodzą, że autor *Commonitorium* miał jasną świadomość historycznego wymiaru wiary; rozumiał, iż rzeczywisty postęp i rozwój musi być połączony z zachowaniem tożsamości.

Formułując twierdzenie, że autentyczny postęp musi się dokonywać w sposób homogeniczny (*in suo genere*), to znaczy: *in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*, Wincenty stworzył klasyczną formułę, która oddziaływała na dalszą historię, jakkolwiek wpływ ten wyraźnie się zaznaczył dopiero w epoce nowożytnej. Aż po najnowsze swe wypowiedzi Nauczycielski Urząd Kościoła odwoływał się do tej zasady, gdy chciał w sposób zobowiązujący określić katolickie rozumienie rozwoju dogmatów[134].

Przedstawiciele teologii patrystycznej wkładali wiele wysiłku w wierne zachowywanie i przekazywanie dóbr wiary, co jednak nie znaczy, że przekazywali tylko utarte formuły, a na nowe pytania dawali stare odpowiedzi. Wczesnochrześcijańscy myśliciele dążyli do coraz głębszego zrozumienia *depositum fidei* i do świadomego ujmowania zawartego w nim bogactwa (zob. Kol 2,3 n.). Dzięki nieprzerwanej wierności spuściznie apostolskiej, dzięki stałej i żywej interpretacji Tradycji, stopniowo poszerzała się i pogłębiała kościelna świadomość wiary, czego wyraźnym świadectwem jest zwłaszcza rozwój dogmatów trynitarnego, chrystologicznego i pneumatologicznego w pierwszych wiekach. Dokonywał się on najpierw i przede wszystkim pod naporem błędów, na które trzeba było reagować precyzyj-

[134] Pius IX, *Ineffabilis Deus* (DH 2802); Vat. I, *Filius Dei* (DH 3020); can. 4,3 (DH 3043); Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia/Ansprache zur Konzilseröffnung am 11.10.1962* (AAS 54 [1962] 197); Vat. II, *Gaudium et spes* 62; Paweł VI, *Mysterium fidei* 5 (AAS 57 [1967] 758); Jan Paweł II, *Veritatis splendor* 53 (AAS 85 [1993] 1177); w sprawie oficjalnego przyjęcia przez Kościół zasady *dicas nove, non dicas nova* – zob. Benedykt XV, *Ad beatissimi Apostolorum* (DH 3626). Zob. też Th. Guarino, *Vincent of Lerins and the hermeneutical Question*: Greg. 75 (1994) 491–523; H.-L. Barth, *„Fern sei, daß sich die Rosenschößlinge der katholischen Lehre in Disteln und Dornen verwandeln!"*: UVK 26 (1996) 293–306.

nymi sformułowaniami, coraz dokładniejszymi wyjaśnieniami i wyraźniejszym głoszeniem przekazanej wiary[135]. Jednak również sam wierzący rozum domagał się głębszego wnikania w tajemnice zbawienia, które pozwalało na nowo odkrywać rzeczy stare, lepiej je poznawać i bardziej bezpośrednio rozważać.

Wszystkie te przedsięwzięcia dokonywane były oczywiście w obrębie *depositum fidei*. W dążeniu do coraz bardziej świadomej wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą i do jej słownego wyrażenia obowiązywała ta sama zasada, którą Ambroży (symb. 3) powtarzał swym katechumenom przy przekazywaniu wyznania wiary: „To zawiera Pismo Święte. Czy powinniśmy zuchwale wyjść poza granice nakreślone przez apostołów? Czy my zapewniamy większą gwarancję niż apostołowie?"[136]. Wprawdzie wyrażająca się w Symbolu pełnia apostolskiego kerygmatu mogła być w szczegółach głębiej pojmowana, jaśniej formułowana i obszerniej wykładana, jednak ponad to bezpośrednie, żywe i osobiste poznanie, które posiadali apostołowie, „słudzy słów Chrystusa i Jego naoczni świadkowie, żadne późniejsze wysiłki umysłu nie mogły się wznieść, ani nawet mu dorównać"[137]. Wczesnochrześcijańskiego rozwoju doktrynalnego nie można więc rozumieć w sensie idei postępu, jako nieustannego wznoszenia się do coraz doskonalszego poznania. Jeśli nawet wzrastała liczba zdań, w których wyrażała się wiara, zdania te nie zawierały nowych prawd; bardziej adekwatnie tylko, odpowiednio do prawideł ludzkiego poznania i do konieczności historycznych, ukazywały jedną i tę samą prawdę, którą jest Chrystus[138]. Mimo coraz ściślejszych pojęć i rozwoju doktryny, teologowie mieli świadomość, że taki rozwój będzie miał zawsze tylko względną wartość oraz że niezbywalną miarą wszelkiej żywej Tradycji jest definitywne Objawienie. Ojcowie byli potwierdzeniem klasycznej katolickiej zdolności do umiarkowanego otwierania się na nowe, bez zdradzania starego.

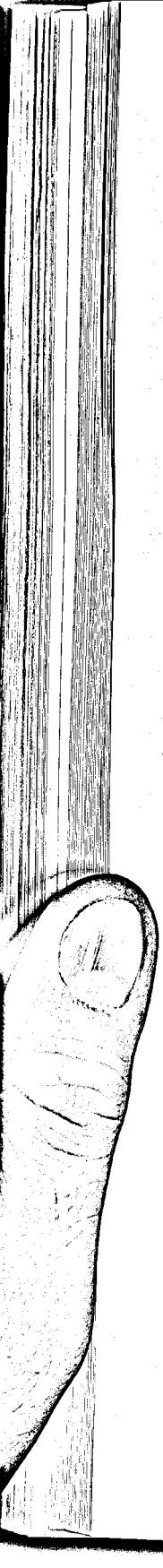
---

[135] Vat. I, *Dei Filius*, prooem. (COD 3,804): *Hinc sanctissima religionis dogmata pressius definita uberiusque exposita.*

[136] Św. Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu* [w: *Wybór pism dogmatycznych*, s. 26].

[137] Grandmaison, *Le Dogme chrétien*, 63, 264–266; H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*: RSR 35 (1948) 130–160, 157 n.; H. Pinard, *Dogme*: DAFC 1 (⁴1925), 1121–1184, 1153–1158.

[138] J.H. Newman, *Oxforder Universitätspredigten (2 febr. 1843)* 15,21: *idem, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, Mainz 1964, 243.



I. ORTODOKSJA I HEREZJA

I. Rozróżnianie duchów

„W wymienianiu pieniędzy bądźcie rzeczoznawcami! Wszystko badajcie. Dobre zachowujcie. Fałszywe odrzucajcie". Popularność, jaką te pozakanoniczne słowa Pana – częściowo powtórzone już przez Pawła (1 Tes 5,21 n.) – cieszyły się w literaturze patrystycznej, potwierdza wielkie znaczenie od początku przypisywane „rozróżnianiu duchów" (1 Kor 12,10)[1]. Za wprowadzone do obiegu fałszywe pieniądze uważano produkty literackie i pisma apokryficzne kursujące pod fałszywym (apostolskim) imieniem (Hom. Clem. 2,51,1; Orig., comm. ser. in Mt. 28), dzieła i tradycje heretyków (Eus., h.e. 7,7,1–3), poza Kościołem tworzone obrazy Chrystusa (Orig., hom. in psalm. 3,11), komentarze Pisma zawierające nie myśli Boga, lecz własne myśli ich autorów (Orig., hom. in Ez. 2,2; Ps.-Basil., Is. 1,47), pisma, które wiarę katolicką uważały za błędną, błędy natomiast podawały za naukę katolicką (Hier., in Eph. 4,30), wreszcie doktryny, którym nadawano postać znanych formuł teologicznych, jednak po dokładniejszym zbadaniu ich treści okazywały się sprzeczne z wiarą.

Zarówno terminologia służąca przekazywaniu tego logionu Jezusa, jak również inne dołączane do niego słowa Ewangelii świadczą, jak bardzo istotna dla rozumienia wiary chrześcijańskiej była jej obiektywna treść. Że od samego początku miała ona nietrudne do zweryfikowania kontury i nie wszystkie interpretacje chrześcijaństwa były akceptowane, potwierdza postulat odróżniania prawdziwego od fałszywego, autentycznego od nieautentycznego, oryginalnego od podrobionego.

W odróżnieniu od wszystkich teologicznych podróbek za jedyną autentyczną naukę uważano tę, która pochodziła od samego Chrystusa. Ona była talentem powierzonym przez pana domu sługom (Mt 25,14–30), którą dzięki właściwym jej cechom można było odróżnić od wszystkich plagiatów (Orig. hom. in Lev. 3,8). Jak bardzo słowa Pana o biegłości w wy-

[1] A. Resch, *Agrapha, Außerkanonische Schriftfragmente*, Darmstadt 1967 (= Leipzig ²1906), nr 87; J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh ²1983, 83–86.

mienianiu pieniędzy kształtowały świadomość wczesnochrześcijańskich teologów także wtedy, gdy nie przytaczano ich dosłownie, dowiadujemy się ze słów Wincentego z Lerynu (comm. 22,5), który nawiązuje tu do polecenia skierowanego do ucznia apostolskiego Tymoteusza: „Strzeż depozytu!" (1 Tm 6,20), ażeby przestrzec przed ukrytym pomniejszaniem wartości danej do przekazywania wiary:

> Talent wiary katolickiej zachowaj w nieskażonym i nienaruszonym stanie. Co ci powierzono, to i zachowaj u siebie i dalej podawaj. Złoto otrzymałeś, złoto oddaj. Nie chcę, byś mi coś innego podrzucił; byś zamiast złota bezwstydnie i chytrze podsunął ołów lub miedź. Nie połysku, lecz istoty złota żądam[2].

Nowotestamentalne przestrogi przed błędami czy przed fałszywymi prorokami (Mt 7,15; 24,5.11.24; Ga 1,7; 2 Tm 4,3 n.; 2 P 2,1) i zapowiedzi podziałów (Rz 16,17; 1 Kor 11,19) nie były dla teologów epoki patrystycznej okazją do teoretycznych rozważań, czy w danym wypadku nie jest to *vaticinium ex eventu* i czy takich wypowiedzi nie należy uważać za pseudoepigrafy z wstecznie datowaną przyszłością, by w ten sposób – przez powołanie się na proroczą zapowiedź Jezusa i apostołów – umniejszyć zgorszenie podziałów[3]. Zawarte w tych słowach wezwanie do czujności miało w ich oczach niekwestionowany autorytet Chrystusa i apostołów, w następstwie czego procesowi Tradycji towarzyszyła nieustanna troska o zachowanie wiary w czystości[4].

W żadnej innej epoce historii teologii o herezji nie mówiono tak często, jak w pierwszych wiekach. Przyczyną tego jest nie tylko fakt, że z jednej strony musiano wyjaśniać najistotniejsze zagadnienia wiary – od nauki o stworzeniu po eschatologię, od doktryny trynitarnej po chrystologię[5] – a z drugiej strony różne kryteria i regulatory, takie jak reguła wiary, wyznania wiary, kanon Pisma oraz Magisterium Kościoła – dopiero powstawały i nie mogły jeszcze służyć za pewne drogowskazy. Również herezję z początku – zresztą aż po wieki średnie – rozumiano dość szeroko, tak że można było pod to słowo podkładać najrozmaitsze zachowania i idee. Augustyn (haer. praef. 7) zwracał uwagę na trudności w definiowaniu herezji i wyjaśnianiu, kiedy człowiek staje się heretykiem (*quid ergo faciat haereticum*)[6].

---

[2] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 42.

[3] N. Brox, *Häresie*: RAC 13 (1986) 248–297, 273.

[4] Just., dial. 35,2–3; 82,1–3; Iren., haer. 3,16,8; Tert., praescr. 4; Clem. Alex., strom. 7,89,4; Eus., h.e. 5,16,8; Lakt., inst. 4,30,1; Ambrosiast., in 2 Tim. 4,4,1.

[5] Petr. Chrys., in Marc. 25: „Kościołowi grozi tyle błędów, ile problemów nastręcza boska nauka".

[6] Aug., haer. epil. 3; ep. 222,2. Zob. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II–III^e siècles I–II* (EAug), Paris 1985; Brox, *Häresie*; A. Schindler, *Häresie II. Kirchengeschichtlich:* TRE 14 (1985) 318–341; *Eresia ed eresiologia nella chiesa antica* (XIII Incontro di studiosi dell'Antichità christiana): Aug. 25 (1985) 583–903.

II. Terminologia

1. Herezja

a) Geneza i rozwój pojęcia

Termin „herezja" (αἵρεσις) jest pochodzenia świeckiego i oznaczał najpierw branie i ujmowanie, następnie – w sytuacji wielu możliwości – wybór, preferencję i decyzję, a wreszcie wynik, rzecz wybraną, zwłaszcza opinię, naukowy, filozoficzny lub religijny pogląd lub jego zwolenników, a więc kierunek myślenia, szkołę, stronnictwo[7]. Termin ten nie miał zabarwienia aksjologicznego, mógł mieć nawet znaczenie pozytywne, w tym sensie że przyłączenie się do jakiejś αἵρεσις, czyli do koherentnego, opartego na zasadach rozumowych systemu naukowego, kwalifikowało jego zwolennika jako człowieka intelektualnie odpowiedzialnego, zdolnego do refleksji i podejmowania właściwych decyzji[8]. W odróżnieniu od później przyjętej w chrześcijaństwie terminologii herezja nie była pejoratywnym odpowiednikiem własnej doktryny danego autora, lecz zbiorczym określeniem wszystkich istniejących szkół. Warunkiem takiego jej rozumienia był pluralizm kierunków i możliwości wyboru. Terminologia zachowywała tu neutralny charakter, mimo istniejących rywalizacji i konfliktów.

Także w Nowym Testamencie termin ten jest używany na określenie różnych ugrupowań w judaizmie: mówi się o „stronnictwie (αἵρεσις) saduceuszów" lub o „stronnictwie faryzeuszów" (Dz 5,17; 15,5). Jako określenie chrześcijan przez stronę żydowską – „sekta (αἵρεσις) nazarejczyków" (Dz 24,5.14; 28,22), termin ten miał już wydźwięk pejoratywny. Służył do określenia jakiejś specjalnej grupy przez nienależących do niej i miał ich od niej odróżniać. Pierwszą zapowiedź późniejszego negatywnego znaczenia spotykamy u Pawła, gdy mówi on o podziałach (σχίσματα) i stronnictwach (αἵρεσις) w Kościele (1 Kor 11,18), a w katalogu występków – obok bałwochwalstwa, czarów, nienawiści, gniewu, kłótni – wymienia

[7] Brox, *Häresie*, 248–259; M. Simon, *From Greek hairesis to Christian heresy*: W.R. Schoedel, R.I. Wilken (red.), *Early Christian literature and the classical intellectual tradition* (ThH 53), Paris 1979, 101–116; J. Brosch, *Das Wesen der Häresie* (GFTP 2), Bonn 1936, 9–33; H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian* (LCP 8), Nijmegen 1983; H. Pétré, *Haeresis, schisme et leurs synonymes latines*: REL 15 (1937) 316–325; Ch. Journet, *Un problème de terminologie: schisme, hérésie, dissidence*: NV 23 (1948) 52–84; M. Groth, *Haeresis/haereticus:* ThesLL 6/3, 2501–2511.

[8] Diog. Laert., vit. philos. prol.; Sext. Empir., Pyrrhon. hypotyp. 1,16; Ps.-Plat., definit. 412a.

także „rozłamy" (αἵρεσις) (Ga 5,20)[9]. Jak wskazuje bezpośredni kontekst, w grę wchodzą tu tylko podziały w kwestii dyscyplinarnej, związanej ze sposobem spożywania posiłku eucharystycznego (1 Kor 11,17–34), oraz tendencja do tworzenia stronnictw, zagrażających jedności Kościoła (Ga 5,20). Ponieważ jednak w przekonaniu Pawła jeden Kościół nie dopuszczał żadnych stronnictw ani interesów odrębnych grup, *hairesis* stała się przeciwieństwem *ekklesia*, a stronnictwo (*Partei*) stawało się frakcją (*Parteiung*) godzącą w samą istotę kościelnej jedności[10]. Chociaż w tych podziałach mogły też znajdować wyraz odmienne kierunki ideologiczne, jednak doktrynalna tożsamość takich frakcji nie musiała wysuwać się tutaj na pierwszy plan. Tekst 2 P 2,1 mówi już jednak o konkretnej błędnej nauce (αἵρεσις), którą wprowadzili fałszywi nauczyciele i prorocy. Istota herezji polega na tym, że wypierają się oni „Władcy, który ich nabył" (zob. Jud 4) i „przez nich droga prawdy będzie obrzucona bluźnierstwami" (2 P 2,1 n.). Już tutaj mamy istotne elementy przyszłego pojęcia herezji: motyw doktrynalny (ψευδοδιδάσκαλοι), zakwestionowanie podstawowego chrześcijańskiego orędzia, sprzeciw wobec nauczanej prawdy. Zjawisko podawania innej nauki jest w Tt 3,10 oceniane z gruntu negatywnie, gdyż żąda się tam odsunięcia się od takiego „heretyckiego człowieka" (αἱρετικὸς ἄνθρωπος).

Wprowadzone w pismach Nowego Testamentu, semantyczne rozwinięcie pojęcia herezji przez nadanie mu sensu frakcyjnego odłączenia się i błędnej nauki zostało przejęte przez autorów poapostolskich i było dalej rozbudowywane[11]. Mimo iż w pierwszej połowie II wieku wewnątrzkościelne kontrowersje częściej dotyczyły chrześcijańskiej praktyki życiowej niż nauki wiary, trzeba jednak pamiętać, że u podstaw rozmaitych przejawów życia praktycznego znajdowały się najczęściej konkretne prawdy wiary, a polemiki z błędnymi naukami toczono nie tylko tam, gdzie *expressis verbis* była mowa o herezji[12].

Do połowy II wieku *hairesis* była tylko jednym z wielu terminów wyrażających rozbieżności w kwestiach wiary[13]. Tak na przykład Ignacy z Antiochii mówił o „heterodoksji" (ἑτεροδοξία: Magn. 8,1; por. Smyrn. 6,2), „błę-

[9] Na temat różnicy między *schisma* i *hairesis* u Pawła, zob.: J. Wirsching, *Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie*, Göttingen 1990, 110 n.; H. Paulsen, *Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1Kor 11,18.19*: ZThK 79 (1982) 180–211; L. Goppelt, *Kirche und Häresie nach Paulus*: F. Hübner i in. (red.), *Gedankenschrift für D.W. Elert*, Berlin 1959, 9–23; M. Meinertz, Schisma *und* hairesis *im Neuen Testament*: BZ 1 (1957) 114–118; Brosch, *Wesen*, 17–24.

[10] Schlier, αἵρεσις: ThWNT 1 (1990 =1933), 180–183, 182.

[11] Ign., Eph. 6,2; Trall. 6,1; Just., dial. 51,2. W każdym razie jeszcze Klemens Aleksandryjski, strom. 7,92,3, mógł używać tego słowa w jego pierwotnym neutralnym znaczeniu i chrześcijaństwo nazywać „najlepszą *hairesis*".

[12] Tak już Dz 20,29 n.; por. Hier., in Tit. 3,10–11.

[13] Le Boulluec, *Notion I*, 21–36.

dzie" (πλάνη: Eph. 10,2), „złej nauce" (κακὴ διδαχή/διδασκαλία: Eph. 9,1; 16,2) oraz o takich, „którzy głoszą odmienną naukę" (ἑτεροδιδασκαλοῦντες: Polyc. 3,1; por. 1 Tim 1,3; 6,3). Już u tego autora zarysowują się zaczątki późniejszej herezjologii, Ignacy bowiem charakteryzuje błędne poglądy od strony ich treści i nazywa je herezją[14]. Pierwsze formalne katalogi kwestionowanych doktryn wiary – „Chrystus w ciele", „Świadectwo Krzyża", Zmartwychwstanie i sąd – sporządzili Polikarp ze Smyrny (Phil. 7,1) w połowie II wieku oraz Orygenes (in Tit. 3,10n = Pamph., apol. Orig. 33)[15]. Znacznie dłuższa ich lista u tego ostatniego, jak również fakt, że wskazuje on – nie tylko, jak Polikarp – na negatywne, lecz także na pozytywne elementy herezji, poświadczają zaawansowany już stan refleksji w rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Herezja była nie tylko zwykłym odrzuceniem doktryny wiary; przejawiało się w niej nadto dążenie do tworzenia własnych teorii. Gnostycy mieli swą własną kosmologię, dokeci i adopcjanie własną chrystologię, montaniści własne objawienie Parakleta. Herezja była więc czymś więcej niż tylko zewnętrznym procesem oderwania się. Do jej istoty należała także szczególna, postrzegana jako odstępstwo, sprzeczna z wiarą doktryna.

Doktrynalny komponent wczesnochrześcijańskiej herezjologii wyraźnie akcentował Justyn; przez analogię do szkół filozoficznych herezje chrześcijańskie rozumiał on jako różne kierunki myślenia (αἵρεσις)[16]. Zdaniem Justyna w pewnym momencie dokonało się odejście od autentycznej pierwotnej filozofii, znanej „starszym", i w wyniku tego owa pochodząca z nieba prawda istnieje teraz tylko fragmentarycznie w różnych szkołach, których zwolennicy nadają sobie miano od ich założycieli. Podobnie – twierdzi on – heretycy nie dochowali wierności danej na początku doktrynie, dlatego należy im odmawiać tytułu „chrześcijan" i przyznawać wyłącznie ludzki, świecki autorytet. Analogia ta pozwala nadto stwierdzić istnienie również w herezjach opisywanego przez historyków filozofii greckiej modelu sukcesji (διαδοχή) „nauczyciel – uczeń", wykazać genealogie i filiacje sekt, a wreszcie sprowadzić je do jednego źródła, Szymona Maga[17]. Przez przeobrażenie tej starożytnej koncepcji herezjografii (περὶ αἱρέσεων) w chrześcijańską herezjologię i przemieszanie jej z ju-

[14] Le Bolluec, *Notion* I, 29–33; E. Molland, *The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch*: JEH 5 (1954) 1–16; J. Rhode, *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen*: NT 10 (1968) 217–233.

[15] Le Boulluec, *Notion* II, 524–545, 524, 531.

[16] Just., I apol. 26,6; dial. 35,6. Zob. Le Boulluec, *Notion* I, 37–91; J.C.M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's dialogue with Trypho. Chapters One to Nine. Introduction, Text and Commentary* (PP 1), Leiden 1971, 42–45.

[17] Eus., h.e. 2,13,1–15,1; 3,26,1–3; Ruf., h.e. 2,1,11–12. Zob. J. Fellermayr, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen*, München 1979, 131–213 (*Hereditas perfidiae*).

deochrześcijańskimi wyobrażeniami wpływu demonów oraz działalności fałszywych proroków, Justyn nie tylko wyostrzył negatywną ocenę herezji, lecz także wyznaczył drogi wszelkich późniejszych z nią polemik. Niedochowane jego dzieło *Zbiór rozpraw przeciwko wszystkim herezjom* (zob. 1 apol. 26,8) zapoczątkowało przy tym nowy gatunek literacki, w którym – w odróżnieniu od greckiej herezjografii – nie tylko mówi się *o* kierunkach szkół i ich poglądach, ale przytacza się też argumenty *przeciwko* błędom, fałszerstwom i kłamliwym pomysłom.

Odejście od prawdziwej, konstytutywnej dla Kościoła nauki stanowiło odtąd najbardziej istotne znamię herezji: „Cóż zaś innego sprawia, że będąc heretykami, staliście się dla apostołów obcymi i wrogami, jak nie odmienność nauki?" (Tert., praescr. 37,7)[18].

b) Herezja a schizma

Wątek doktrynalny zadecydował także o różnicy między herezją a schizmą:

> Przez fałszywe myślenie o Bogu heretycy zadają rany samej wierze, schizmatycy natomiast – mimo że wierzą w to samo, co my wierzymy – odłączają się od braterskiej miłości przez nieuzasadnione podziały (Aug., f. et symb. 21)[19].

Bazyli z Cezarei (ep. 188,1) pisze, że odłączenie może dotyczyć nauki wiary i jej wyznania, albo dyscypliny kościelnej, albo jeszcze mniej istotnych spraw:

> Ojcowie (...) jedne błędne nauki nazywali herezjami (αἱρέσεις), inne schizmami (σχίσματα), a jeszcze inne nielegalnymi zgromadzeniami (παρασυναγωγαί). Herezje skupiają tych, którzy odłączyli się zupełnie i odwrócili się od wiary; schizmy tych, którzy odeszli wskutek pewnych przyczyn kościelnych i kwestii możliwych do rozwiązania przy wzajemnej zgodzie, natomiast parasynagogi są to ugrupowania powstające wokół kapłanów lub biskupów, którzy nie chcą się podporządkować, i wśród niezdyscyplinowanego ludu[20].

---

[18] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 72]; Iren., haer. 4,26,2; Tert., praescr. 6,2; Orig., hom. in Jud. 8,1; comm. ser. in Mt. 47; 137; princ. 1,6,1; comm. in Cant. 3,4,6; in Tit. 3,10–11 (= Pamph., apol. Orig. 33): *aliter sentit quam regula pietatis exposcit*; Cypr., ep. 73,5,3; Aug., vera rel. 8; c. Gaud. 2,10: *haereticus sacrilego dogmate*.

[19] Iren., haer. 4,26,2; Optat., c. Parm. 1,10–12; Aug., Cresc. 2,4; s. 71,21; c. Gaud. 2,10; vera rel. 9; qu. ev. app. 11,2; Hier., in Tit. 3,10; Epiph., anc. 14,1–4; haer. 68,1,4; Isid. Sev., etym. 8,3. Zob. Brox, *Häresie*, 275–277; Janssen, *Kultur*, 120–135; S.L. Grenslade, *Schism in the Early Church*, London ²1964; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, 89–102.

[20] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 184.

Różnica dzieląca odstępstwo doktrynalne od podziałów dyscyplinarnych często schodziła na dalszy plan, ustępując miejsca pierwszoplanowemu dobru kościelnej jedności, w wyniku czego terminów herezja i schizma używano nierzadko jako synonimów, nie było zgodności w ich rozróżnianiu, a niekiedy nie były sprecyzowane nawet u tego samego autora[21]. Poza tym istniała tendencja do stwierdzania łatwego przechodzenia od schizmy do herezji. W dalszej perspektywie schizma z konieczności staje się herezją, ponieważ zawsze zawiera ona już w sobie zalążek herezji, gdyż bez jakiejś różnicy doktrynalnej właściwie nie mogłaby powstać[22], a poza tym każdy odłam znajdował z czasem jakieś usprawiedliwienie na planie doktrynalnym:

> Sądzę, że między herezją a schizmą jest ta różnica, że herezja ma przewrotną naukę, schizma zaś oddziela się od Kościoła (...) Zresztą każda schizma tworzy sobie jakąś herezję, aby prawdziwie wydawało się, że oddaliła się od Kościoła (Hier., in Tit. 3,10)[23].

Mając na uwadze trwające już cały wiek odłączenie się donatystów od Kościoła, Augustyn (Cresc., 2,9) nazywa herezję „zestarzałą schizmą" (*schisma inveteratum*)[24]. Gdy Augustyn – szukając przyczyny tego, że schizma z biegiem czasu stawała się herezją – wskazał na nieustępliwe i uporczywe trwanie donatystów w swych błędach[25], tym samym podał inną istotną charakterystyczną cechę herezji.

c) Zróżnicowania

Z biegiem czasu do pojęcia herezji zostało dodane istotne uściślenie. Żeby można było mówić o herezji, nie wystarczały ani ignorancja, ani błąd w kwestiach wiary. „Nie każdy błąd trzeba nazywać bezbożnością" (Caelest., ep. 25,3). Do błędnej opinii musi się jeszcze dołączyć upór (*pertinacia, contumacia*):

---

[21] Cypr., ep. 44,2–3; 49,3; 51,1; 54,2.27; 59,5; Aug., civ. 21,25; ep. Io tr. 2,2; 3,4.

[22] Oto antydonatystyczna argumentacja Augustyna, który domagał się zastosowania ustaw przeciw heretykom do północnoafrykańskich donatystów: Aug., Cresc. 2,9: *quamvis inter schisma et haeresim magis eam distinctionem approbem, qua dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio; neque enim et schisma fieri potest, nisi diversum aliquid sequatur, qui faciunt; haeresis autem schisma inveteratum.* Zob. A. Schindler, *Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus*: E. Dassmann, K.S. Frank (red.), *Pietas. FS B. Kötting* (JAC. E 8), Münster 1980, 228–236.

[23] A. Baron (red.) *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 187.

[24] Aug., Cresc. 2,10.

[25] Aug., haer. 69,1; c. Gaud., 2,4; ep. 87,4.

W Kościele Chrystusowym wszyscy, którzykolwiek się niezdrowych i skażonych zasad trzymają, jeśli pomimo upomnienia, by powrócili do zasad prawych i dobrych, uparcie się temu sprzeciwiają (*resistunt contumaciter*) i zgubnych swoich a zatrutych nauk porzucić nie chcą, lecz trwają przy ich obronie, stają się heretykami (Aug., civ. 18,51)[26].

O herezji można więc mówić dopiero wtedy, gdy Kościół dany pogląd określił jako błędny, a jego twórca i zwolennicy nadal go podtrzymują.

Za herezję należy uważać tylko uporczywy sprzeciw pyszałka, który nie chce odrzucić swego poglądu i mimo upomnienia nie przyjmuje prawdy. Trwa w swym uporze i woli odejść od Kościoła, albo pozostawać w nim w zakłamaniu, niż zmienić swe przewrotne poglądy (Facund., defens. 12,1,36).

Późniejsze rozróżnienie heretyków formalnych i materialnych znajduje się już u Augustyna (ep. 43,1; por. an. et orig. 3,23):

Nie wolno zaliczać do heretyków obrońców swego fałszywego i przewrotnego zdania, ale nie okazujących upartej zaciętości. Szczególnie mam na myśli zwolenników poglądu, którego nie wymyślili w zuchwałej bezczelności, lecz przyjęli od zwiedzionych i błądzących przodków, co więcej, szukają starannie prawdy, a znalazłszy ją, gotowi są poprawić się[27].

Dla właściwej oceny twierdzeń teologicznych ważną rzeczą była postawa samego ich autora. Szczególną okazją do pytania o terminologię i rodzaj argumentacji takich wypowiedzi stała się krytyka niektórych poglądów Orygenesa. Jego obrońcy wskazują na jego własne zastrzeżenia, przypominają, że wielokrotnie wyjaśniał tylko różne możliwe rozwiązania i zestawiał je z sobą, nie opowiadając się definitywnie za żadnym z nich[28]. Rozróżnianie różnych planów teologicznego dyskursu (δογματικῶς albo γυμναστικῶς/ἀγωνιστικῶς) – a więc wypowiedzi doktrynalnch z jednej strony, albo stawiania pytań przez badacza czy wypowiedzi dialektyczno-

[26] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 743. Cypr., ep. 45,3,2; Athan., ep. Epict. 3; Ambrosiast., in Rom. 2,16; Caelest., ep. 11,3; 13,10; Aug., qu.. ev. app. 11,3; gest. Pel. 18; bapt. 4,23; ep. 93,10; Vincent. Ler., comm. 21,4; Facund., defens. 10,2,10; 11,7,47; 12,1,6: *haereticum non faciat ignorantia quae doctrinae veritatis contumax non est, sed potius obstinata defensio falsitatis*. Zob. J. Madoz, *La pertinacia, rasgo caracteristico de la herejia, en los primeros siglos de la Iglesia*: EE 12 (1933) 503–514.

[27] Św. Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 278.

[28] Orig., princ. 1,6,1; 2,8,4–5; Pamph., apol. Orig. 3; 7; 28; 160; Athan., decr. 27; Hier., ep. 124,4; Zob. É. Junod, *L'Apologie pour Origène de Pamphile et la naissance de l'origénisme:* StPatr 26 (1993) 267–286, 284; H. Crouzel, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes ?*: BLE 76 (1976) 241–260; *idem*, *Origène*, Paris 1985, 216–223; H. Crouzel, M. Simonetti, *Introduction: Origène, Traité des Principes I* (SC 252), Paris 1978, 48 n.; F.H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (BZNW 31), Berlin 1966, 16 n., 20 n., 45.

polemicznych z drugiej – odgrywało ważną rolę także w kontrowersjach IV wieku, gdy chciano zapobiec pochopnemu pomawianiu o poglądy heterodoksyjne lub osłabić konsekwencje śmiałych hipotez[29].

Augustyn (qu. ev. app.) naszkicował program właściwych badań i nauczania:

> W sprawach wiary (dobrzy katolicy) badają wszędzie tam, gdzie jest coś do zbadania, tak żeby położyć kres kłótniom, które byłyby niebezpieczne dla badaczy, ich współpracowników i tych, którzy słuchają dyskutantów. Pouczają też, jeśli potrafią czegoś nauczyć, w ten sposób, że przyjęte i potwierdzone poglądy przekazują, w jakim stopniu to możliwe, z całą pewnością, zaufaniem i wyczuciem. Nowości natomiast, nawet jeśli niewątpliwie poznali ich prawdziwość – mając na względzie słabość słuchacza – niech podają raczej jako propozycje badacza, niż w formie apodyktycznych twierdzeń[30].

Herezja byłaby więc odwrotnością opisanego tutaj porządku. Heretyk miesza różne dziedziny: wiążące nauki (δόγματα) traktuje jako problemy, czyli otwarte pytania (προβλήματα), a swoje osobiste poglądy dogmatyzuje, czyli podnosi do rangi powszechnie uznawanych pewników[31].

Po raz pierwszy u Orygenesa konkretnie przeprowadzone rozróżnienie między tym, co jednoznacznie i wyraźnie poświadcza apostolska nauka oraz kościelny kerygmat, a tym, czego w nich nie ma, i dlatego może być przedmiotem swobodnych badań teologów, bez podejrzeń o herezję[32], ponownie nabrało szczególnej aktualności podczas teologicznych sporów o łaskę. Zwolennik Pelagiusza – Celestiusz – sprzeciwiał się piętnowaniu grzechu pierworodnego jako herezji i uważał, że należy go uznawać co najwyżej za błąd w kwestii niemającej dla wiary znaczenia. Augustyn (gr. et pecc. or. 2,26-27) przeciwstawił się zaliczeniu tej materii do obszaru problematyki niegroźnej dla wiary (*istam praeter fidei periculum esse quaestionem*). Zgadzał się co prawda z tym, że w kwestiach niedotyczących wiary (*in quaestionibus praeter fidem*) może zaistnieć tylko błąd, nie ma

---

[29] Gr. Nyss., hex. 6: „Żeby nie dawać okazji potwarcom, z wypowiedzi naszej nie robimy dogmatu; przyznajemy raczej, że przedstawiając taką myśl, ćwiczymy tylko nasz rozum i nie zostawiamy naszym następcom żadnych egzegetycznych pouczeń"; or. catech. 38; Basil., ep. 210,5; ascet. de fid. 2; Gr. Naz., or. 23,12; Athan., decr. 25; apol. c. Ar. 45; 56; Hier., ep. 49,13; Phot., cod. 106. Zob. L. Perrone, *Der formale Aspekt der origenischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*: W.A. Bienert, U. Kühneweg (red.), *Origeniana Septima* (BEThL 137), Leuven 1999, 119–134.

[30] Aug., Gn. litt. 12,1; pecc. mer. et rem. 2,59; ep. 190,21. Zob. BAug 48, Paris 1972, 575–580, nota uzupełniająca (P. Agaësse, A Solignac).

[31] Jo. Chrys., hom. in Gen. 9,1; Aug., ep.187,29: *cogitationes suas carnales non dogmatizant, quia non obdurant contentiosis defensionibus immanendo.*

[32] Orig., princ. 1 praef. 3; comm. in Tit. 3,10–11; Pamph., apol. Orig. 28; 163–166; 171–172.

zaś miejsca na herezję, jednak istnienie grzechu pierworodnego nie należy do takich kwestii,

> w których pomimo wiary, dzięki której jesteśmy chrześcijanami, albo nie wiemy, co jest prawdą i definitywne jej stwierdzenie pozostaje w zawieszeniu, albo przyjmujemy coś innego ludzkim, niepewnym przypuszczeniem, jak to jest w tym wypadku.

Wskazując na różne przykłady – wiara nie wątpi w istnienie raju, mimo iż jego miejsce pozostaje otwartym problemem – Augustyn raz jeszcze podkreślił, że

> mimo istnienia wiary chrześcijańskiej, wiele rzeczy pozostaje nieznanych, tu i ówdzie pojawiają się błędy i z tego powodu nikomu nie zarzucamy głoszenia heretyckich poglądów.

Wprawdzie biskup z Hippony mówił o bardzo wielu takich problemach, nie należy jednak zapominać o tym, że w miarę rozwoju nauki Kościoła pojawiło się wiele wyjaśnień i ustaleń, w wyniku czego niejedna opinia oraz sformułowanie, które dawniej można było bez przeszkód przyjmować lub głosić, teraz nie da się już w całości pogodzić z rozwiniętym w tym czasie poziomem refleksji i świadomości wiary Kościoła. Wczesnochrześcijańscy teologowie nie byli w ogóle świadomi problemów, które z czasem się pojawiły. Podkreślano, że powszechnie uznawanych nauczycieli wiary dawniejszych epok nie można by oskarżać o aktualne błędy, ponieważ przed pojawieniem się dotyczących ich kontrowersji w swych wypowiedziach wykazywali większą swobodę i mniejszą czujność[33].

Herezja była błędem przeciwko prawdzie wiary, jednak w ocenie stopnia ciężkości tego błędu konieczne było zróżnicowanie, odpowiednio do stopnia pewności danej materii. Augustyn (s. 294,21,20) rozróżniał „błąd dopuszczalny w kwestiach, które jeszcze nie zostały starannie wyjaśnione i rozstrzygnięte przez niekwestionowany autorytet Kościoła", i błąd, którego nie można już tolerować, „gdyż zagraża on wstrząśnięciem samymi fundamentami Kościoła"[34].

Podobnie też Augustyn (haer. epil. 3) rozróżniał heretyków, „którzy atakują pojedyncze, albo niewiele już tylko twierdzeń reguły prawdy", jak na przykład macedonianie i fotynianie, i takich „kłamczuchów, którzy tworzą puste, rozwlekłe, mętne mity i mają głowę pełną fałszywych pomysłów". Wcześniej już Orygenes (comm. ser. in Mt. 33) dostrzegał podobnie wielkie różnice wśród tych, którzy fałszowali prawdziwą naukę. Podczas gdy

[33] Aug., c. Jul. 1,22: *vobis nondum litigantibus securius loquebatur* (sc. Jo. Chrys.); praed. sanct. 27; Hier., apol. 2,17: *antequam* (...) *Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt;* Facund., defens. 1,5,36; 10,1,15.

[34] Leo, ep. 60; 30,2; 31,4.

jedni – jak marcjonici i gnostycy – w swych poglądach reprezentowali całkowite przeciwieństwo prawdziwej wiary, inni w materii podstawowych artykułów wiary – jak jedność Stwórcy i Odkupiciela, Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, zesłanie Ducha – nie głosili sprzecznych z nimi opinii, a błędne poglądy wyznawali tylko w odniesieniu do mniej istotnych punktów doktryny[35].

Jak poświadczają dwa ostatnie przykłady, autorzy epoki patrystycznej zaczęli już rozróżniać herezje, które miały rodowód autentycznie chrześcijański – „wyszli oni spośród nas, lecz nie byli z nas" (1 J 2,19)[36], i takie, które zostały przyniesione do Kościoła ze środowisk synkretycznych, albo też elementy kościelnej wiary włączały w zupełnie obce światopoglądy[37]. Za heretyka zasadniczo uważano kogoś, kto z początku żył w Kościele i był zakorzeniony w jego wierze, jednak utracił tę tożsamość na skutek nowego ukeirunkowania swego myślenia. „Wszyscy heretycy najpierw są ludźmi wierzącymi, potem jednak odchodzą od ścieżki wiary i od prawdziwej nauki" (Orig., comm. in Cant. 3,4,6)[38].

2. Ortodoksja

Po tym jak od dłuższego już czasu w języku kościelnym zadomowił się termin „herezja", coraz wyraźniejszą treść zaczął przybierać również termin „ortodoksja" (ὀρθοδοξία, ὀρθόδοξος, ὀρθοδοξέω). Nastąpiło to jednak dość późno, dopiero w IV wieku. Przez określenie to rozumiano przeciwieństwo błędu i kwintesencję prawdziwej wiary, jednak także w późniejszym okresie pojawiał się on sporadycznie tylko[39]. Niemniej bardzo szybko już znamię prawowitości (ὀρθός) zaczęto łączyć z nauką (λόγος) albo z rozumieniem wiary (γνώμη)[40].

---

[35] Le Boulluec, *Notion* II, 519–542.

[36] Clem. Alex., strom. 1,95,6; Tert., praescr. 36,6–8; Aug., ep. Io tr. 3,4.7; bapt. 3,26; civ. 18,51.

[37] Iren., haer. 1,8,1; Clem. Alex., strom. 7,92,7.

[38] Tert., adv. Marc. 1,1,6: *destinari possit haereticus qui deserto quod prius fuerat id postea sibi elegerit, quod retro non erat*; praescr. 36,7-8; adv. Val. 1,1; Optat., c. Parm. 1,12; Aug., symb. cat. 14; qu. ev. app. 11,1; Hier., in Jer. 4,38,11.

[39] Method., symp. 8,10; Eus., h.e. 3,19,1; 23,2; 31,6; 5,3,4; 6,2,14; 7,30,18; Athan., apol. sec. 6; 32; ep. Adelph. 6; Hier., ep. 15,4; Aug., vera rel. 9; s. 226G (Guelf. 11), 4; Fulg. Rusp., trin. 1,1; Leo, ep. 104,2. Zob. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ⁸1987, 971 n.; ThesLL 9/2, 1058 n.; A. Le Boulluec, *Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente*: S. Elm, É. Rebillard, A. Romano (red.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire. Orthodoxy, Christianity, History*, Rom 2000, 303–319, 303–307.

[40] Just., dial. 80,5: ὀρθογνώμενος (prawowierny); Hegesipp = Eus., h.e. 4,22,2: (ὀρθὸς λόγος).

Ojcowie Kościoła często nawiązywali do terminów występujących w listach pastoralnych (1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3; Tt 2,1) i mówili o „zdrowej nauce"[41]. Obok tego istniały takie zwroty, jak „prawdziwa i czysta nauka" (Just., dial. 35,2), „prawdziwa wiara" (εὐσέβεια: Basil., Spir. 66; Athan., tom. 5), „nieskażona wiara" (Aug., Io. ev. tr. 8,8), „czystość kościelnego posłuszeństwa" (*ecclesiasticae observantiae puritas*: Orig., in Tit. 3,10/11 = Pamph., apol. Orig. 33), „apostolska i kościelna prostolinijność nauk" (ὀρθοτομία: Clem. Alex., strom. 7,104,1; Eus., h.e. 4,3,1; Athan., syn. 21,4), „poprawność kościelnych nauk" (ἡ ὀρθότης τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων: Cyr. Alex., Is. 5,2 ad 54,16/17), *integritas fidei* (Leo, ep. 95,2; tract. 24,6), *catholica veritas* (Aug., Cresc. 2,14), *ecclesia authenticae regulae* (Tert., adv. Val. 4,1) i *fides ecclesiae*[42]. Poza tym wczesnochrześcijańscy autorzy nawiązywali do starotestamentalnego obrazu ludu Izraela jako oblubienicy Jahwe, który już Paweł odniósł do Kościoła, nazywając wspólnotę wiernych „czystą dziewicą" oraz „czystą i nieskalaną" oblubienicą Chrystusa (2 Kor 11,2; Ef 5,27). W II wieku Hegezyp (= Eus. h.e. 4,22,4) obraz ten powiązał bezpośrednio z herezją, przez nazwanie dziewicą nietkniętego jeszcze przez nią Kościoła początków. Według Augustyna (Io. ev. tr. 8,8) „jedni i drudzy [= heretycy i astrologowie] (...) przychodzą, chcąc skalać dziewiczość serca Kościoła, jaką ten ma w swej nieskażonej wierze" [43].

Także termin „katolicki", który w swym pierwotnym dosłownym sensie oznaczał powszechność Kościoła, wcześnie już uległ poszerzeniu i zaczął oznaczać prawowierność[44]. W drodze ewolucji, terminów „katolicki" i „prawowierny" zaczęto używać jako synonimy:

---

[41] Jo Chrys., hom. in gen. 9,1; ὑγιὴς δογμάτων διδασκαλία, cat. bapt. 1,24: ὀρθὰ καὶ ὑγιῆ δόγματα; Epiph., haer. prooem. 2,1,1: εὐδοξία; Amrosiast., in 2 Tim. 4,4,1–2: *disciplina sana/sana doctrina*; Hil., trin. 10,2: sana doctrina; Basil., ep. 251,4. Zob. E. Schlarb, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (MThSt 28), Marburg 1990; R.A. Kraft, *The development of the concept of „Orthodoxy" in Early Christianity*: FS M.C. Tenney, Grand Rapids 1975, 47–59.

[42] Orig., hom. in Lev. 8,11: *aliter quam fides Ecclesiae continet de divinis sentire dogmatibus*.

[43] Clem. Alex., str. 3,80,2; Orig., Jo. frg. cat. 45; Tert., praescr. 44,2; Ambros., exhort. virg. 66–67; in Lc 8,9; Aug., s. 188,4; 192,2; c. Jul. 2,37; bon. viduit. 10,13; Ephr., hcHaer. 24,4–9. Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szołdrski i in., Warszawa 1977, cz. I, s. 140.

[44] Tak już w pierwszym jego znanym pojawieniu się około 110 roku w: Ign., Smyrn. 8: *Pierwsi świadkowie*, s. 138: „Gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny". W związku z jego kontrowersyjną interpretacją zob. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*: MySal 4/1, Einsiedeln 1972, 357–599, 479 n. Także: mart. Polyc. 16,2; Adamant., dial. 2,22; Athan., Ar. 1,4; Hil.,c. Aux. 15; Vincent. Ler., comm. 2,1; Aug., c. ep. Pel. 4,32: *fides vera, vereque christiana atque catholica*.

> Szukajmy więc wiary (...) jedynie u tych, których nazywają chrześcijanami, katolikami lub prawowiernymi, u tych, którzy strzegą całości wiary i postępują prawą drogą[45].

Wczesnochrześcijańskie rozumienie ortodoksji obejmuje dwa aspekty, które należy odróżniać w ich historycznym rozwoju, są one jednak bardzo ściśle z sobą powiązane. Już od czasów apostolskich Kościół miał zdolność precyzyjnego rozróżniania, które głoszone w nim nauki są zgodne z wiarą, a które są z nią sprzeczne. Poza tym ortodoksja w pełnym tego słowa znaczeniu zakładała zbiór powiązanych z sobą nauk, który – mimo że jeszcze niekompletny – był jednak obszerny i zróżnicowany oraz powszechnie uznawany. Do kształtowania doktrynalnego oblicza ortodoksji przyczyniało się zarówno bezpośrednie odrzucanie poglądów heterodoksyjnych, jak i pozytywny wykład prawdziwej wiary, mający na celu rozprawianie się z błędnymi poglądami.

Chociaż więc termin ortodoksja pojawił się względnie późno, będące w użyciu liczne synonimy potwierdzają, że od okresu apostolskiego istniało pojęcie autentycznej nauki, którą należało odróżniać od błędnych poglądów. Jednak dopiero dłuższy proces refleksji doprowadził do zrozumienia, na czym konkretnie polega poprawność wiary oraz w jaki sposób prawdziwą wiarę można odróżnić od błędu. Teologiczne pojęcie ortodoksji było więc wynikiem dłuższego rozwoju, który dokonał się od II do IV wieku w ścisłym powiązaniu ze zwalczaniem herezji. Terminy „ortodoksja" i „herezja" nabrały określonego znaczenia dopiero przez wzajemną ich konfrontację i w procesie dialektycznym, dlatego też stały się pojęciami diametralnie przeciwstawnymi. Jeśli błąd był odstępstwem od normy, to jednocześnie dopomagał on w jej uściśleniu. Do powstania reguły wiary, kanonu pisma i zasad egzegetycznych pozwalających poprawnie wyjaśniać relacje między Starym i Nowym Testamentem, przyczyniały się w dużej mierze heterodoksyjne interpretacje przekazywanej wiary, które od połowy II wieku pleniły się szczególnie w judeochrześcijaństwie, marcjonizmie i gnostycyzmie.

Anachronizmem byłoby jednak stosowanie kryteriów ortodoksji w kształcie przybranym przez nie dopiero w IV wieku do teologicznego rozwoju w II wieku i na podstawie ewentualnego braku lub milczenia źródeł wnioskowanie, że w tamtym wczesnym stadium rozróżnianie ortodoksji i herezji jest nieuzasadnione. Trzeba raczej przyznać, że przy całym pluralizmie swych kształtów młody Kościół posiadał od początku

[45] Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej* [w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, s. 87], Aug., vera rel. 9: *Christiani catholici vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes et recta sectantes*; c. Jul. 1,38: *catholicae fidei* (...) *id est fidei veritatis veraeque pietatis*; ep. 93,23: *forte hinc sit appellata catholica, quod totum veraciter teneat;* Fulg. Rusp., trin. 1,1.

wyraźną świadomość swej tożsamości, która mu pozwalała odcinać się od ugrupowań synkretystycznych i heretyckich[46]. Ta szczególna świadomość tożsamości wynikała stąd, że chrześcijaństwo nie musiało dopiero samo siebie wynajdywać – *velut philosophicum inventum* (Vat. I, *Dei Filiius* 4: DH 3020) – lecz było religią objawioną, która w swej samoświadomości opierała się na prawdzie niebędącej wymysłem człowieka, lecz przyjętej przez wiarę od samego Boga (zob. 1 Tes 2,13)[47]. Ortodoksja była więc w gruncie rzeczy tylko wiernością wobec tego słowa Bożego Objawienia, inaczej mówiąc – odpowiedzią wiary na prawdę pochodzącą od Boga.

To, co uchodziło za przejaw prawowierności, na początku obejmowało niewątpliwie luźny zbiór pojedynczych, uważanych za niezbywalne, prawd wiary. Pierwsze sformułowania reguły wiary od końca drugiego stulecia ukazują, jak powstające wyznanie wiary stopniowo przejmowało funkcję odróżniania nie tylko chrześcijan od niechrześcijan, lecz także wyznaczania nieprzekraczalnych granic wewnątrz kościelnej społeczności i tworzenia widzialnej jedności w wierze. Najpóźniej u schyłku II wieku Kościół był już w posiadaniu podstawowego kształtu doktryny, która – chociaż jeszcze absolutnie niedoskonała – jednak była już szeroko rozwinięta, obejmowała podstawowe elementy Tradycji apostolskiej i zasadniczo uznawały ją wszystkie Kościoły wschodnie. W późniejszym czasie, od początku IV wieku, podejmowano próby przedstawienia biblijnego orędzia i kościelnej nauki w zwartej syntezie[48].

Wszystko to jednak było z reguły tylko późniejszą systematyzacją i mniej lub bardziej solidnym sformułowaniem tego, co Kościół od samego

---

[46] D.J. Hawkin, *A Reflektive Look at the Recent Debate on Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*: EeT 7 (1976) 367–378, 376 przyp. 35: „It may be, on the basis of historical investigation alone, we cannot show that Christianity has had a permanent identity maintained through extraordinary cultural mutations and maintained, in part, through intolerance for heresy; but we *can* say on the basis of historical investigation alone that this is the account Christianity has always given of itself". Zob. A.J. Hultgren, *The Rise of normative Christianity*, Minneapolis 1994; Brosch, *Wesen der Häresie*, 41, 45, 87 n., 94; G. Pelland, *À propos de l'hérésie dans l'Église ancienne: Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire – Littérature – Théologie*, Paris 1997, 77–94; M. Simonetti, *Ortodossia ed eresiatra I e II secola*: VetChr 29 (1992) 359–389, 371.

[47] Vinc. Ler., comm. 21,2: „...jakby to nie był niebieski dogmat (*caeleste dogma*), raz na zawsze objawiony, lecz jakiś ziemski pomysł (*terrena institutio*), który trzeba udoskonalać ciągłymi poprawkami, a raczej ciągłą krytyką" (Wincenty z Lerynu, *Pomnik, Commonitorium*, s. 40).

[48] Lakt., inst.; epit.; Cyr. Jer., cat. 6-18; Aug., cat. rud.; ench.; Gr. Naz., or. 27–31; Gennad., dogm.. Fulgen., fid.; Thdt, haer. 5; Jo. Dam., f.o. Zob. B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998, 294–297; A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa: idem, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. Br. ²1978, 585–636; *idem, Patristische Vorbilder frühscholastischer Systematik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Augustinismus*: StPatr 6 (1962) 390–408.

początku przeżywał, w co wierzył i czego – bardziej intuicyjnie niż refleksyjnie – nauczał. Na długo jeszcze zanim ta wiara znalazła swój oficjalny wyraz w nauczaniu kościelnym – na przykład w trynitarnych i chrystologicznych definicjach czwartego i piątego stulecia – treść późniejszych formuł istniała już w życiu Kościoła jako jego przekonanie i doświadczenie[49]. Uprzedzająca wszelkie doktrynalne sformułowania świadomość jego wiary (*fides ecclesiae*/ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα), stanowiła rzeczywistą podstawę odróżniania ortodoksji od herezji[50]. Najpierw, w początkach II wieku, owa świadomość wiary przejawiała się w tym, że Kościół raczej instynktownie tylko wyczuwał, czego nie można było pogodzić z jego wiarą. Na przełomie II i III wieku rozeznawano już pojęciowo, które poglądy nie były w całej pełni odzwierciedleniem przekazanej przez apostołów nauki wiary, lecz stanowiły niedopuszczalne jej redukcje lub jednostronne ujęcia. W kontrowersjach czwartego stulecia Kościół mógł wreszcie wyznaczyć granice oddzielające prawdziwą wiarę od błędnych interpretacji. Stało się to możliwe dzięki rozwojowi teologii, która dysponowała już wtedy precyzyjną terminologią i zróżnicowaną kryteriologią. Z jednej strony, w kolejnych epokach rozwijało się więc stopniowo pojęcie prawowierności, w tym znaczeniu że początkowa, niewyartykułowana jeszcze zgodność w sprawach wiary z czasem znajdowała wyraz w dokładnych formułach. Z drugiej strony, od samych początków Kościoła, na długo przed pojawieniem się tego pojęcia, istniała ortodoksja rozumiana jako postulat i kryterium.

III. Prawomocność granic

1. *Podziały jako zarzuty stawiane wobec roszczeń chrześcijan do prawdy?*

Funkcję pojęcia herezji wyraziście sformułował Augustyn (Cresc. 2,14): „pozwala ono odróżnić przestępstwo błędu od katolickiej prawdy". Odróżnianie prawdy od błędu odpowiada samej naturze człowieka i stanowi postulat wszelkiego myślenia filozoficznego, jednak częstotliwość i upór, z jakim w Kościele od samych jego początków potępiany był błąd i dążono do określenia prawdy, nie ma odpowiednika w starożytnej historii

[49] Plin., ep. 10,96,7; 1 Clem. 58,2; Orig., Cels. 1,51; 2 Clem 1,1. Zob. H.E.W. Turner, *The Pattern of christian Truth*, Eugen, Oreg. 2004 (= London 1954), 27 n.: „Christians lived Trinitarianly long before the evolution of Nicene orthodoxy"; *ibidem* 474; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité II*, Paris 1928, 201–242.

[50] M.-Th. Nadeau, *Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule* (ThH 78), Paris 1988.

ducha. W żadnym innym religijnym ruchu starożytności nie rodziło się tyle herezji – odchyleń od twierdzeń podawanych za normatywne – co w chrześcijaństwie.

Współcześni im poganie byli zaskoczeni gwałtownością, z jaką zwolennicy nowej religii wzajemnie oskarżali się o błędy i kwestionowali prawdziwą wiarę. U schyłku II wieku Celsus, wrogo nastawiony do chrześcijaństwa, ale bystry obserwator, zauważa, że chrześcijanie prowadzą z sobą niekończące się dyskusje. Niemal od samego początku byli podzieleni na różne ugrupowania i wzajemnie zwalczające się sekty. Czy religia, której zwolennicy są z sobą permanentnie skłóceni, może rościć pretensje do głoszenia prawdy? (Orig., Cels. 3,10–12; 5,63). Około roku 200 pisarz kościelny Klemens Aleksandryjski (strom. 7,89,2) w podobny sposób przedstawia zdziwienie pogan na widok chrześcijańskich kontrowersji doktrynalnych:

> Pierwsze oto, co przeciw nam podejmują, to twierdzenie, że w ogóle nie należy wierzyć z powodu rozbieżności szkół, bo przy czym stoi prawda, jeśli co raz to inni wygłaszają co raz to inne poglądy?[51].

2. *Szczególna sytuacja prawdy w wierze chrześcijańskiej*

Dla antycznego świata było to w istocie coś zupełnie nowego, gdy wraz z chrześcijaństwem pojawiła się religia, która treść swych najważniejszych przekonań formułowała precyzyjnie i przedstawiała w wyznaniach wiary, odróżniając prawdę od fałszu i nie tolerując odchyleń od autentycznego wyznania wiary. Grecko-rzymska religia starożytności była zasadniczo tolerancyjna. Jeśli tylko ktoś zachowywał przepisy oficjalnego kultu państwowego, mógł zawsze należeć jednocześnie do innych społeczności kultowych. Mówi się o tak zwanej kumulatywnej religijności starożytnego człowieka. Znaczy to, że ani klasyczne kulty politeistyczne, ani nowsze religie misteryjne nie rościły sobie pretensji do wyłączności, a im bardziej zróżnicowane były praktyki religijne danej jednostki, tym lepsze i pewniejsze się wydawały. Rozmaite szkoły filozoficzne antyku do pewnego stopnia konkurowały z sobą i nieraz ostro polemizowały, daleko im jednak było do ostrości w dyskusjach chrześcijan nad ortodoksją i herezją.

Orygenes (comm. in Rom. 2,11) uważał wprawdzie, że wiara chrześcijańska oczom pogan często wydawała się gorsząca właśnie z powodu heretyckich przekrętów[52], niemniej jednak próbował wyjaśnić toczące się

[51] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 291. Julian, Galil. frg. 48; ep. 58,436a–b; Amm. Marc., rer. gest. 22,5,4.

[52] Orig., Cels. 1,69; 5,64; 6,34–35.

po stronie chrześcijańskiej spory doktrynalne, twierdząc, że ten bezsporny fakt nie tylko mógł istnieć także po stronie pogańskiej, ale wręcz uzasadniał chrześcijańskie roszczenia do prawdy. Zarzut Celsusa Orygenes (Cels. 3,12–13) odpierał, posługując się następującym argumentem: drogi szukania prawdy są zawsze ambitne, nie można tu wykluczyć możliwości popełniania błędów i dochodzenia do różnych poglądów. Jako ilustrację tej prawidłowości wskazywał takie nauki, jak medycyna i filozofia, także jednak – różne szkoły żydowskie wyjaśniające Pismo. Zgłębianie prawd chrześcijaństwa przez wielu uczonych i na różne sposoby oraz dochodzenie do odmiennych wniosków w interpretowaniu Pism dowodzi po prostu nieprzeciętnego znaczenia i wysokiego poziomu intelektualnego chrześcijańskiej doktryny. Nikt nie potępia nauki Sokratesa na przykład tylko dlatego, że zapoczątkowała ona powstanie wielu szkół[53].

Bezprzykładna gwałtowność chrześcijańskich kontrowersji doktrynalnych była nie tylko odzwierciedleniem złożoności wyjaśnianych zagadnień. Istotne znaczenie miało tu uwypuklenie kwestii prawdy wynikające z pojawienia się wiary w Objawienie[54]. W odróżnieniu od starożytnej religii, pozbawiona analogii świadomość prawdy chrześcijańskiej wiary nie dawała się sprowadzić do sprawowania kultu, abstrahującego zasadniczo od prawdy, a jednocześnie – w przeciwieństwie do filozofii – świadomość ta mogła jednak wykazywać osobowy charakter prawdy, przejawiający się w postaci wcielonego Logosu. Chrześcijaństwo mogło więc widzieć w sobie syntezę *religio* i *philosophia*[55]. Różnica zachodząca między religijnie zabarwioną filozofią czy hołdującą filozofii religijnością późnego antyku a chrześcijaństwem opartym na Objawieniu Bożym w roku 383 skłoniła Ambrożego (ep. 18,8) w sporze o ołtarz Wiktorii, toczonym z rzecznikiem pogańskiej arystokracji senatu – Symmachem, do następującej wypowiedzi: „Czego wy szukacie, opierając się na przypuszczeniach, my jesteśmy tego pewni, gdyż dowiedzieliśmy się od Mądrości i Prawdy samego Boga".

Ponieważ chrześcijaństwo opierało się na głębokim przekonaniu, że wraz z Chrystusem „Prawda we własnej osobie" (αὐτοαλήθεια: Orig., Cels. 6,47) definitywnie weszła do historii[56], ustanowiony przez Logos Boga

[53] E. Junod, *De la necessité et de l'utilité des hérésies chrétiennes selon Origène (contre Celse III,12–13)*: H.-D. Altendorf i in. (red.), *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 17), Genf 1993, 101–124. Podobnie Clem. Alex., strom. 7,89,3; 91,2.

[54] Tert., an. 1,6: *sapientia de schola caeli*.

[55] Lakt., inst. 4,2,5; 4,3,4; epit. 36; Aug., vera rel. 8. Zob. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn ³2006, 310 n.

[56] Iren., haer. 3,5,1: „Pan nasz Jezus Chrystus jest prawdą"; Orig., Jo. 28,12; comm. in Rom. 3,1; Hier., in Eph. 2,4.

Kościół znamionowała od początku nieznana dotychczas świadomość odpowiedzialności za ową prawdę objawioną przez Boga. Skoro miała ona decydujące znaczenie dla zbawienia, jej fałszowanie było zagrożeniem dla tego zbawienia. Ignacy z Antiochii (Trall. 7,1–2) wskazuje, dlaczego Kościół z taką wrażliwością i gwałtownością reagował na herezje. Mówi o osobliwych naukach, które z zewnątrz przedostawały się do Kościołów. Ponieważ nauki te odłączają od Chrystusa, biskupa i poleceń apostołów, podobne są do śmiercionośnej trucizny. Użyte przez niego porównanie wskazuje, że już na początku II wieku herezje nie były peryferycznymi sporami wewnątrz Kościołów, lecz stanowiły wyzwania, decydujące po prostu o chrześcijańskiej egzystencji. Dlatego Orygenes (comm. ser. in Mt. 33) zwracał uwagę na zagrożenie, które niosą z sobą herezje, będące czymś nieporównanie gorszym od uchybień w dziedzinie moralności. Następstwem tej oceny była bezkompromisowa postawa wczesnego Kościoła wobec herezji. Jedyną właściwą reakcją było trzymanie się z daleka od niej, gdyż równała się ona odpadnięciu od wiary[57].

Dlatego źródła licznych kontrowersji we wczesnym Kościele nie należy upatrywać jedynie w obstawaniu przy własnych poglądach teologicznych albo w skrajnej nietolerancji wobec myślących inaczej. Stawką była tu tożsamość samego chrześcijaństwa. Gdzie tożsamość owa była zagrożona lub niszczona przez to, że ktoś głosił „inną naukę, żeby burzyć" (Did. 11,2)[58], tam Kościół uważający się za „filar i podporę prawdy" (1 Tm 3,15) oraz za „mieszkanie wiary" (Lakt., inst. 4,30,11) – wobec takiej nauki nie mógł przyjmować postawy obojętności, bo równałoby się to jego samozniszczeniu. Jeśli wiara chrześcijańska jest nieodłączna od prawdy, znaczy to, że z samej swej istoty musi się separować od faktycznych lub potencjalnych przekłamań owej prawdy. Klemens Aleksandryjski (strom. 7,92,7) twierdzi, że pojęcie herezji chroni wiarę chrześcijańską przed utratą tożsamości przez to, że ukazuje niedozwolone odejście od początków.

> Wiemy także, iż nazwa herezji została wprowadzona z konieczności dla jej przeciwstawienia (ἀντιδιαστολή) pojęciu prawdy. Oto bowiem sofiści, aby ludzi wprowadzać w błąd, odrywają od prawdy pewne ułamki i zagrzebują je w kunsztowne ludzkie sztuczki myślowe, które sami wynaleźli, i chwalą się, że stają raczej na czele jakiejś szkoły niż Kościoła[59].

W posługiwaniu się przez Kościół pojęciem herezji przejawia się określone pojmowanie istoty wiary chrześcijańskiej, jednocześnie jednak odsłania się tutaj samoświadomość Kościoła. Wie on, że ma prawo i obowiązek głosić autentyczną Ewangelię, ta zaś zawiera w sobie prawdę, którą

[57] Iren., haer. 5,26,2 (cytat z Justyna).
[58] *Pierwsi świadkowie*, s. 38.
[59] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 294.

człowiek nie może samowolnie rozporządzać i którą należy chronić przed taką dowolnością.

Od samego początku istniał, uważany za wiążący, rdzeń prawdy (τῆς ἀληθείας ὑπόθεσις: Iren., haer. 1,10,3), któremu należało być wiernym i nie wolno było od niego się oddalać. Potwierdzają to zarówno liczne wezwania apostoła do trwania w wierze (1 Kor 13,16; Kol 1,23; 2,7)[60], do uznawania słowa życia (Flp 2,6) i przeciwstawiania się odwodzeniu od Ewangelii (Kol 1,23; Ga 1,6; 1 Tm 4,1)[61], jak też ostrzeżenie apostoła (Ga 1,9): „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty!"[62].

Jeśli List do Galatów został napisany około roku 57, dowodzi to trzech rzeczy: już od najwcześniejszych lat młody Kościół brał pod uwagę możliwość fałszowania zbawczego orędzia, albo też miał z nim do czynienia[63]. Od samego początku Kościół reaguje na to i wyraźnie odrzuca pojawiające się odchylenia od prawdziwej wiary. O prawdziwości wiary decyduje jej zgodność z tym, co apostołowie przekazali jako pochodzące od Chrystusa i dalsze tego przekazywanie w postaci otrzymanej od Tradycji apostolskiej.

W pierwszych latach II wieku biskup Polikarp ze Smyrny (Phil. 7,2) Kościołowi w Filippi dał następujące polecenie: „zwróćmy się do tej nauki (λόγος), którą od początku nam przekazano", odróżniając tę naukę od „próżnych rozważań tłumu i błędnych doktryn"[64]. Podobnie jak przytoczone wcześniej apostolskie polecenia, wypowiedzi te poświadczają, że młody Kościół przekonany był zarówno o jednoznacznie określonej treści tradycji wiary, jak również o jej czasowym pierwszeństwie w stosunku do wszelkich przeciwnych interpretacji wiary.

IV. Pierwszeństwo ortodoksji czy herezji?

Za *unanimis consensus patrum* należy bezsprzecznie uważać, że na początku istniała czysta, niesfałszowana nauka, a herezja była czymś drugorzędnym i późniejszym. Wszystkie niemal herezjologiczne refleksje opierają

[60] Ign., Eph. 10,2; Smyrn. 13,2; Polyc., Phil. 10,1.

[61] 2 Tm 2,17 n.: „...Hymenajos i Filetos, którzy odstąpili od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło"; Iren., haer. 1,22,1: *deviasse a veritate*; haer. 5 prol.: *abducere a veritate conantur*; Pelag., in 1 Tim. 6,21: *a fidei veritate ceciderunt.*

[62] Tert., praescr. 29,7; Vincent. Ler., comm. 8; Pacian., ep. 3,1.

[63] Tert., praescr. 6,2: „Prawie w każdym liście apostoł, przestrzegając przed fałszywymi naukami, potępia herezje, jako twory fałszywych nauk" – Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 44]. Zob. Simonetti, *Ortodossia*, 361–370.

[64] *Pierwsi świadkowie*, s. 159.

się na przekonaniu o czasowym pierwszeństwie ortodoksji nad herezją. Prawdziwa nauka zawsze uprzedza fałszywą[65]. Koncepcję tę, miarodajną dla późniejszej historii Kościoła i dogmatów, jako pierwszy systematycznie opracował około roku 180 Ireneusz z Lyonu.

Jej klarowne ujęcie znaleźć można jednak już w powstałej w pierwszej połowie II wieku, apokryficznej korespondencji Kościoła korynckiego z Pawłem. Koryntianie (1,2–5) donoszą o przybyciu niejakich Szymona i Kleobiosa, którzy swymi zgubnymi naukami wprowadzali zamieszanie w wierze niektórych. Zapewniają jednak apostoła, że od niego ani od nikogo innego nigdy nie słyszeli takich nauk i że zawsze zachowywali to, co im przekazał[66]. Prawdziwa wiara apostolska znajduje się więc na początku, herezje pojawiają się dopiero później. Hegezyp (= Eus., h.e. 4,22,4) obrazowo wyraził to przekonanie około roku 180, opisując Kościół początków jako nieskażoną późniejszymi herezjami dziewicę:

> Gdy zaś święty zespół apostolski z tego życia tak różnorodnym zeszedł śmierci rodzajem, gdy już wymarło owo pokolenie ludzi, którym było dane na własne uszy usłuchać Mądrości Bożej, tedy dopiero błąd bezbożny począł głowę podnosić za sprawą szalbierstwa nauczycieli fałszlu. Teraz, gdy już nie stało żadnego z apostołów, wystąpili już zupełnie otwarcie i nauce prawdy starali się przeciwstawić fałszywie tak zwaną wiedzę (Hegez. = Eus., h.e. 3,32,8)[67].

W obliczu konkurencyjnych roszczeń stanowisk teologicznych Tertulian (adv. Marc. 4,4,1) wskazywał na kryterium chronologiczne:

> Ja mówię, że moja Ewangelia jest prawdziwa, Marcjon, że jego. Ja twierdzę, że Ewangelia Marcjona jest sfałszowana, a Marcjon, że moja. Któż inny rozstrzygnie między nami, jak nie racja czasu: tej przyzna powagę, która okaże się starsza, a za sfałszowaną uzna tę, która okaże się wcześniejsza? O ile bowiem fałszywe jest zepsuciem prawdziwego, o tyle prawda musi koniecznie poprzedzać fałsz (*praecedat necesse est veritas falsum*)[68].

---

[65] Na temat tego „klasycznego" poglądu zob. Turner, *Pattern*, 1–8.

[66] W. Rordorf, *Hérésie et orthodoxie selon la correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul*: Altendorf i in. (red.), *Orthodoxie et hérésie*, 21–63, 45, 60 n. (tekst).

[67] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 133. W związku z wpływem Euzebiusza na tę wypowiedź przypisaną Hegezypowi zob.: Le Boulluec, *Notion* I, 100 n. Inny pogląd jest w Didasc. apost. lat. 43–45: już apostołowie pojawiającą się herezję niezwłocznie unicestwili przez wspólnie głoszoną zdrową naukę.

[68] Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, s. 146. Tert., praescr. 31,1: *principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis;* adv. Marc. 1.1.6: *In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est;* adv. Prax. 2,2: *id esse verum quodcumque primum, id esse adulterum, quodcumque posterius;* praescr. 29,4–5; 35,3; apol. 47,10; adv. Marc. 4,5,1.7; 5,19,1; adv. Hermog. 1,1. Zob. J.K. Stirnimann, *Die praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechtes und der Theologie* (Par. 3), Fribourg 1949, 64–72; J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 272–284.

Tezy o późniejszym pojawieniu się herezji dowodzono na rozmaite sposoby. Można tu przytoczyć biblijne zapowiedzi błędów, jak przypowieść o chwaście (Mt 13,24 n.), który został zasiany w zbożu dopiero w późniejszym czasie[69]. Wczesnochrześcijańscy autorzy często posługiwali się argumentacją *ex absurdis*, żeby wykazać całkowitą niewiarygodność tezy, zgodnie z którą dopiero w najnowszych czasach autentyczne orędzie Jezusa zostało uwolnione od trwającej całe wieki jego nieznajomości lub sfałszowania: „Jakimś tam sposobem błądzono. I oczywiście błąd panował tak długo, dopóki nie pojawili się heretycy!" (Tert., praesc. 29,1)[70]. W argumentacji historycznej wskazywano wreszcie na późne wystąpienie herezjarchów, by w ten sposób – posługując się nie tylko teologią, lecz również chronologią – wykazać bezzasadność ich roszczeń:

> Każdy z nich był ojcem i zwierzchnikiem takiej nauki, jaką sam sobie wymyślił. Ale wszyscy ci gnostycy daleko później, to jest w środkowym czasie historii Kościoła, popadli w apostazję[71].

Według Hegezypa (= Eus., h.e. 4,22,4) pierwsze błędy pojawiły się już bardzo wcześnie – w trakcie sporów o sukcesję po zwierzchniku Kościoła jerozolimskiego, Jakuba Sprawiedliwego – Ireneusz natomiast, zgodnie z własną periodyzacją historii Kościoła, pojawienie się herezji sytuował na wczesnochrześcijańskie „średniowiecze". Konsekwencją tego klasycznego przekonania o pierwszeństwie ortodoksji było nazywanie herezji innowacją.

Heretyków uważano za *novatores*; w innowacji (καινοτομία = odkrycie nowych złóż, nowość) widziano wręcz główną cechę błędu[72]. Augustyn (util. cred. 1) tak to zwięźle określił: „Heretykiem jest człowiek, który inicjuje nowe poglądy albo też do takich się skłania"[73]. Bazyli (ep. 90,2) nato-

---

[69] Just., dial. 35,2-3; Tert., praescr. 29,5–6; 31,1–3; Clem. Alex., strom. 7,89,4.

[70] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 64].

[71] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 42. Iren., haer. 5,20,1; Tert., praescr. 30,1–14; adv. Prax., 2,2; adv. Marc., 1,19,3; Clem. Alex., strom. 7,107,2; Cypr., unit. 12; Pacian, ep. 3,1; Hier., c. Lucif. 28; Ephr., hcHaer. 24,19–21; Epiph., haer. 76,4–5.

[72] Hier., ep. 84,9: *adsertor novorum dogmatum* (...) *Usque ad hunc diem sine ista doctrina mundus christianus fuit?*; Aug., an. et orig. 2,15: *rem quippe tam novam atque* (...) *a regula veritatis alienam*; Vincent. Ler., comm. 4,4: *quantum invehatur calamitatis novelli dogmatis inductione*; comm. 21,3; Iren., haer. 1,18,1; Clem. Alex., strom. 7,103,3; 107,2; Tert., praescr. 4,5; adv. Marc. 1,8,1; adv. Hermog. 1,2; Lakt., inst. 4,30,7; Eus., h.e. 1,1,1; Aug., vera rel. 11; c. Jul. 2,37; Io. ev. tr. 97,3–34; Hil., ad Const. 2,7,2; Athan., Ar. 1,8; syn. 4; Basil., Spir. 16; ep. 258,2; Epiph., haer. 76,15,3–34; Isid. Pel., ep. 4,56; Cyr. Alex., ep. 10,3; Thdt, haer. 4,12; Facund., defens. 1,4,35; 9,5,6; Cassiod., inst. 1,11,1. Zob. J. de Ghellinck, *Nouveauté, histoire du mot et de l'idée*: RHE 20 (1924) 5–34; 677–691; M. Pellegrino, *Ricerche sulla terminologia dell'eresia nei primi secoli*: VC 1 (1947) 1–11; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 1 (1951) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 2 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 3 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 4 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 5 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 6 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 7 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 8 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 9 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 10 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 11 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 12 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 13 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 14 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 15 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 16 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 17 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 18 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 19 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 20 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 21 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 22 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 23 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 24 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 25 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 26 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 27 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 28 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 29 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 30 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 31 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 32 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 33 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 34 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 35 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 36 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 37 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 38 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 39 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 40 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 41 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 42 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 43 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 44 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 45 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 46 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 47 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 48 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 49 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 50 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 51 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 52 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 53 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 54 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 55 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 56 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 57 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 58 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 59 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 60 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 61 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 62 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 63 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 64 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 65 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 66 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 67 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 68 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 69 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 70 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 71 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 72 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 73 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 74 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 75 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 76 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 77 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 78 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 79 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 80 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 81 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 82 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 83 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 84 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 85 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 86 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 87 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 88 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 89 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 90 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 91 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 92 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 93 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 94 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 95 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 96 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 97 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 98 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 99 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 100 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 101 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 102 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 103 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 104 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 105 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 106 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 107 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 108 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 109 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 110 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 111 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 112 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 113 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 114 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 115 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 116 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 117 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 118 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 119 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 120 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 121 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 122 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 123 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 124 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 125 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 126 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 127 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 128 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 129 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 130 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 131 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 132 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 133 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 134 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 135 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 136 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 137 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 138 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 139 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 140 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 141 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 142 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 143 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 144 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 145 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 146 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 147 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 148 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 149 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 150 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 151 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 152 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 153 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 154 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 155 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 156 (1954) 5–101; A. Lumpe, *Der Terminus Häresie*: MThZ 5 (1954) 36–55; A. Grillmeier, *Hellenistische Voraussetzungen des Konzilsdogmas*: Chalkedon 157 (1954)

miast w ten sposób opisywał dogmatyczny zamęt panujący w jego czasach: „Wymysły nowatorów panoszą się po Kościołach"[74]. Jakie konsekwencje miała w Kościele taka pogoń za nowościami, plastycznie ukazał Wincenty z Lerynu (comm. 4,7) na przykładzie kryzysu ariańskiego:

> Cały ten bezmiar nędzy z jednego źródła płynie! Stąd, że się wprowadza ludzkie zabobony na miejsce niebieskiego dogmatu, podważa dobrze uzasadnioną starożytność zbrodniczą nowością, narusza postanowienia przeszłych pokoleń, zrywa z uchwałami ojców, niweczy określenia przodków, – że owa bezbożna i namiętna gonitwa za nowinkami nie chce się liczyć z nietykalnymi granicami świętej i nieskażonej dawności[75].

Spór między ortodoksją a herezją był często opisywany w formie antytezy, jako obrona od wieków przekazywanej wiary przeciw nowej i od niedawna dopiero pojawiającej się błędnej nauce. W odróżnieniu od heretyckich nowości prawdziwą wiarę znamionuje wierność Tradycji. Jest to

> prawdziwa wiara, wiara prawdziwie chrześcijańska i powszechna: jak od wieków była przekazywana przez Pisma Święte, tak też podtrzymywali ją i zachowywali nasi ojcowie aż po dzisiejsze czasy, kiedy tamci [pelagianie] usiłowali ją zburzyć; i tak również, z woli Bożej, będzie ona podtrzymywana i zachowywana w przyszłości (Aug. c. ep. Pel. 4,32)[76].

Nowe interpretacje wiary uchodziły za atak na tożsamość i ciągłość Tradycji kościelnej, za zastępowanie jej innym myśleniem i burzenie pamięci Kościoła.

W innowacjach ojcowie Kościoła upatrywali zarazem najgłębszą przyczynę rozłamów. Jak potwierdza ciągle rozwijająca się historia herezji, zasada przyjęta na początku nie przestaje oddziaływać w późniejszym czasie. Zwolennicy herezjarchy, za jego wzorem, bez skrępowania i według własnego uznania wprowadzają innowacje w kwestiach wiary (Tert., praescr. 42,8). Samowolna manipulacja otrzymaną treścią pociąga za sobą coraz to nowe odstępstwa i sprzeczności oraz prowadzi do powstawania coraz to nowych niezliczonych sekt:

> Od wyżej wspomnianych wywodzą się pędy wielu herezji, ponieważ wielu z nich, a właściwie wszyscy, chcieliby być mistrzami. Odłączając się więc od

[74] Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 124 n.

[75] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 10.

[76] Aug., c. Jul. 3,31: *antiquam (...) defendere fidem catholicam, contra vestri erroris vanam profanaque novitatem*; *ibidem* 2,37; c. ep. Pel. 4,20: *a nobis rectam et antiquitus fundatam catholicam fidem adversus recentem Pelagianorum haereticorum praesumptionem perniciemque defendi*; pecc. mer. 3,6; Facund., defens. 1,4,35; Cassiod., instit. 1,11,1; Jo Dam., imag. 3,41.

herezji, w której tkwili, i komponując jedną naukę z drugiej i znów inną z innej, od nowa próbują tworzyć naukę (Iren., haer. 1,28,1)[77].

Po oderwaniu się od mocnego fundamentu kościelnej Tradycji wiary herezja wydaje się czymś, co można dowolnie zmieniać, co nie ma stałego punktu odniesienia i podlega stałemu procesowi transformacji:

Stali się więc obcy prawdzie i mizernie tarzają się we wszelkim błędzie, który ich tam i sam unosi, i co chwilę o tym samym zupełnie inaczej sądzą, bo nie mają nigdy ustalonego zdania. Wolą być raczej sofistami słów, aniżeli uczniami prawdy. Nie są bowiem zbudowani na jednej opoce, lecz na piasku, który się składa z mnóstwa kamyczków[78].

Heterodoksyjni myśliciele teologiczny pluralizm chcieli wywodzić z pluralizmu wiary, a dogmatykę redukowali do refleksji nad życiowym doświadczeniem (Iren., haer. 3,5,1), zmieniającym się w istotny sposób w zależności od czasu i kulturowego *milieu*. Ojcowie Kościoła natomiast kładli nacisk na podstawową jedność wiary, która utrzymywała się także w jej, ogarniającej cały świat, recepcji i inkulturacji.

Heretycy są ślepi wobec prawdy i klucząc z drogi na drogę, zbaczają z właściwego kierunku. Skutkiem tego strzępy ich doktryny nie trzymają się siebie i brak im logiki. Natomiast ścieżka ludzi należących do Kościoła przebiega poprzez świat cały, bo ma mocną tradycję od apostołów i pozwala nam przekonać się, że wiara wszystkich jest jedna i ta sama" (Iren., haer. 5,20,1)[79].

V. Jedność wiary i pluralizm teologiczny

Przyjmowane przez kościelnych autorów drugiego i trzeciego stulecia pojęcie czystego Kościoła początków, niesplamionego jeszcze doktrynalnymi kontrowersjami, było niewątpliwie nieco wyidealizowane. Bezsporna była też wielość specyficznych kształtów, które przybierało chrześcijań-

[77] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 33. Tert., praescr. 42,7; adv. Val. 4,4; Iren., haer. 3,12,7; Orig., Jo. 5,5; comm. ser. in Mt. 38; 42; Ambr., fid. 1,44-46; Aug., qu. ev. app. 11,8; Hier., in psalm. 143,12; Epiph., haer. 73,23.

[78] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 49. Zob. na ten temat: M.J. Guillou, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1974, 38: „Już w czasach Ireneusza utrata apostolskiej reguły wiary i relacji do Piotra doprowadzała gnostyków do kulturowego pluralizmu, na który składały się wszystkie półprawdy tamtej epoki".

[79] A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 55. Iren., haer. 1,9,5; 11,1; 3,17,7; 5,20,2; Orig., hom. in Ez. 2,4; Eus., in Ps 1,1; Atan., decr. 1; Vincent. Ler., comm. 20,4–8; Facund., defens. 2,3,15–16.

stwo w różnych rejonach; była ona większa i więcej barw miało chrześcijaństwo, niż wskazywałyby na to wypowiedzi o jedności wiary przekazanej przez apostołów i głoszonej przez Kościół. Mimo wszystko jednak nie zdała egzaminu także przeciwstawna próba odwrócenia klasycznej relacji między pierwszeństwem i czasem późniejszym. Zgodnie z nią na początku istniało mnóstwo niemożliwych do pogodzenia z sobą *hairesis* – orientacji – i z nich dopiero stopniowo powstała dominująca „szkoła", która swą interpretację chrześcijaństwa przedstawiała odtąd jako ortodoksję, inne natomiast kierunki odrzucała jako heretyckie. Ta domniemana ortodoksja stała się w końcu najskuteczniejszą herezją, mającą największą siłę przebicia. Konkretnie był to rzymski model interpretacji chrześcijaństwa[80]. Według tej tezy „prawowierność" istniałaby nie na początku, lecz pojawiła się dopiero w wyniku długiego procesu, jako swoiste trofeum, które wręczył sobie sam zwycięzca po wyeliminowaniu konkurentów.

Nie można przeczyć istnieniu uwarunkowanych lokalną sytuacją wielości i różnic w interpretowaniu wiary przez chrześcijan, jednak powyższa teza jako całość jest nieuzasadniona; przeczą jej zarówno fakty historyczne, jak też teologiczna samoświadomość wczesnego Kościoła. W niektórych rejonach (Syria, Egipt, wschodnia Mała Azja) chrześcijaństwo pojawiło się najpierw w postaci społeczności uznanych potem za heretyckie i później dopiero, stopniowo oraz z trudem zastępowała je orientacja uznana za ortodoksyjną. W tych wypadkach mamy jednak do czynienia przeważnie z peryferyjnymi rejonami chrześcijaństwa, które należy odróżniać od głównego jego trzonu, ukazującego się na przykład w misyjnych podróżach Pawła. Prądy uznane później za heretyckie w żadnym okresie nie stanowiły większej części całego Kościoła. Poza tym nie należy też przeceniać faktycznego wpływu, który Kościół rzymski miał w II wieku na rozwój teologii. Na

[80] Taką tezę wysunął W. Bauer, *Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen 1934), 2 wyd. z uzupełnieniem G. Streckera (BHTh 10), Tübingen 1964. Dyskusja na ten temat, zob.: Turner, Pattern, 39–80; H.D. Betz, *Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity*: Interpr 19 (1965) 299–311; G.C. Chapman, *Some Theological Reflexions on Walter Bauer's Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. A Review Article*: JES 7 (1970) 564–574; D.J. Hawkin, *A Reflekive:ook at the Recent Debate on Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the last Decade*: EeT 7 (1976) 367–378; D.J. Harrington, *The reception of Walter Bauer's Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*: HThR 73 (1980) 289–298; M. Desjardins, *Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of* haireis *in the Early Christian Era*: The Second Century 8 (1991) 65–82; Th.A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston – Queenston 1988; A. Bolgiani, *Ortodossia ed Eresia. Il problema storiografico nella storia del cristianesimo e la situazione Ortodossia – Eresia agli inizi della storia cristiana*, Torino 1987; J.F. McCue, *Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinans*: VigChr 33 (1979) 118–130; C.H. Roberts, *Manuscript, Society, And Belief in Early Christian Egypt*, London 1979; H.J.W. Drijvers, *Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum: Sypmposium Syriacum 1972* (OCA 197), Rom 1974, 291–310.

wykrystalizowanie się kościelnej ortodoksji wywierały wpływ także inne ośrodki, takie jak Mała Azja i Antiochia[81]. W historii teologii nie można udowodnić, żeby w pluralizmie modeli myślenia owej wczesnej fazy drugiego stulecia Rzym miał pozycję czołową, a więc że reprezentował „zwycięską tradycję" i innym, zwłaszcza metropoliom Wschodu, narzucał własną ustaloną orientację teologiczną, jako autentyczną ortodoksję. Obrazowi względnie późno pojawiającej się ortodoksji przeczą bardzo szybko określone kryteria herezjologiczne. Już Paweł w Liście do Galatów i w 1 Liście do Koryntian wyraźnie odróżniał autentyczną wiarę od fałszywych nauk[82]. Także 1 List Jana i listy Ignacego przeczą istnieniu na przełomie pierwszego i drugiego stulecia całkowicie otwartej – podlegającej dowolnym zmianom i wolnej od jakichkolwiek norm koegzystencji różnych prądów – Tradycji. Już u najwcześniejszych poapostolskich autorów widoczne jest przekonanie o pierwszeństwie w czasie głoszonej przez Chrystusa i apostołów czystej nauki, która dopiero później została sfałszowana[83].

Jeśli nie da się utrzymać sprzecznej z klasycznym poglądem tezy o pierwszeństwie herezji przed ortodoksją, to jednak nadal otwarte pozostaje pytanie, czy i w jakiej mierze tak jednoznacznie wyrażane przez ojców przekonanie o istnieniu od samego początku Kościoła jego jednej postaci można pogodzić z obrazem wczesnochrześcijańskiej historii teologii, który zawdzięczamy dzisiejszym badaniom naukowym.

Problem jedności i wielości nie był żadną miarą obcy tej epoce[84]. Istotne znaczenie miało przede wszystkim odróżnianie nauki wiary od dyscypliny kościelnej. Jeśli na obszarze dyscyplinarnym często istniały odmienne stanowiska, to rodzące się stąd konflikty z reguły nie prowadziły do definitywnych podziałów Kościoła. W kontrowersjach dotyczących daty

---

[81] F.W. Norris, *Ignatius, Polycarp and 1 Clement: Walter Bauer reconsidered*: VigChr 30 (1976) 23–44, 36–41; *idem, Asia Minor before Ignatius: Walter Bauer reconsidered*: StEv 7 (1982) (365–377); M. Simonetti, *Roma cristiana tra II e III secolo*: VetChr 26 (1989) 115–136.

[82] P. Grech, *Criteri di ortodossia ed eresia nel N. T.*: Aug. 25 (1985) 583–596.

[83] W. Uebele, *„Viele Verführer sind in die Welt eingegangen". Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen* (BWANT), Stuttgart 2001; K. Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Gütersloh 1976; F. Porsch, „...daß sie alle nicht zu uns gehörten" *(1 Joh 2,19). Der Umgang mit Dissidenten im 1 Joh*: BiKi 53 (1998) 190–194; K. Weiss, *Orthodoxie und Heterodoxie im 1. Johannesbrief*: ZNW 58 (1967) 247–255; A. Davids, *Irrtum und Häresie. 1 Clem – Ignatius von Antiochien – Justinus*: Kairos 15 (1973) 165–187.

[84] R.L. Wilken, *Diversity and Unity in Early Christianity*: The Second Century 1 (1981) 101–110; D.A. Carson. *Unity and Diversity within the New Testament*: D.A. Carson (wyd.), *Scripture and Truth*, Grands Rapids 1983, 65–95; O. Cullmann, *La diversité des types de Christianisme dans l'Église primitive*: SMSR 38 (1967) 175–184; H. Köster, (ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ). *Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums*: ZThK 65 (1968) 160–203.

obchodzenia Wielkanocy Ireneusz (= Eus., h.e. 5,24,13) zwracał uwagę rzymskiemu biskupowi Wiktorowi na istnienie także w przeszłości analogicznych różnic, które przedstawicieli odmiennych praktyk nie doprowadziły jednak do rzucania na siebie ekskomuniki: „Różnica (διαφωνία) w poście stwierdza tylko jedność wiary (ὁμόνοια τῆς πίστεως)"[85]. Biskup Lyonu świadomie odróżniał nienaruszalną jedność wiary i potencjalną wielość (ποικιλία: Eus., h.e. 5,24,13: „różnorodność") form życia kościelnego, którą w praktyce (συνήθεια: Eus., h.e. 5,24) usankcjonował zwyczaj. Zdaniem Ireneusza tego rodzaju kwestie dyscyplinarne należały do obszaru uprawnionego pluralizmu i nie powinny zagrażać pokojowi Kościoła[86].

Podobnie też w połowie III wieku kościelna jedność nie rozpadła się w wyniku kontrowersji między biskupem Kartaginy – Cyprianem – i rzymskim biskupem – Stefanem. Stanowisko biskupa Rzymu Cyprian (ep. 74,1) stanowczo potępiał jako poważny błąd i domagał się chrztu ludzi powracających z heretyckiej społeczności do Kościoła katolickiego. Jak jednak w swym liście zapewniał Stefana (ep. 72,3), własnego przekonania nie chciał narzucać innym, twierdząc, że każdy biskup może swobodnie zarządzać swoim Kościołem. Mimo iż w oczach biskupa Kartaginy problem chrztu heretyków nie był tylko dyscyplinarny, lecz posiadał implikacje dogmatyczne, to – jak później potwierdzi to z uznaniem Augustyn (bapt. 2,2–4) – z miłości do Kościoła nie chciał z powodu tego sporu doprowadzić do schizmy[87]. Po śmierci Cypriana i Stefana stanowisko to zajmowali również ich następcy, tak, że jeden lokalny Kościół tolerował praktykę innych. Dopiero teologiczne opracowanie tego problemu przez Augustyna umożliwiło także jednolitą praktykę Kościoła.

> Pełnia pokoju domaga się, aby przy roztrząsaniu jakiejś niejasności i gdy z powodu trudności znalezienia [rozwiązania] w braterskiej wymianie zdań krzyżują się różnorodne opinie zanim dojdzie do [znalezienia] przejrzystej prawdy, zachowany został węzeł pokoju, i aby tam, gdzie istnieją różnice [stanowisk] nie powstała nieuleczalna rana błędu (Aug., bapt. 2,5)[88].

Wypowiedzi Justyna (dial. 80,2–5) na temat różnic w sposobie oczekiwania czasów ostatecznych pozwalają wyrobić sobie zdanie o tym, jak

[85] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 242.

[86] Podobnie: Soz, h.e. 7,19,1: „Uznali oni w istocie za przejaw braku rozsądku, żeby z powodu swych zwyczajów (ἔθη) odłączali się od siebie ci, którzy byli zgodni w decydujących kwestiach religii". Zob. N. Brox, *Tendenzen und Parteilichkeiteen im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts*: ZKG 83 (1972) 291–324 oraz *idem*, *Frühchristentum*, Freiburg i. Br. 2000,107–141; *idem*, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung*: Kairos 12 (1970) 113–140, 122–129 (= *idem*, *Frühchristentum*, 73–106).

[87] G. Bavaud, *Introduction: Saint Augustin, Traités Anti-Donatistes* I (BAug 29), Paris 1964, 23–30.

[88] Św. Augustyn, *O chrzcie*, s. 61.

wielka rozpiętość w rozumieniu wiary, nawet w kwestiach istotnych, mogła istnieć jeszcze w połowie drugiego wieku. Nie brak było wiernych, którzy zapowiedź Księgi Apokalipsy dotyczącą tysiącletniego królestwa (Ap 20) rozumieli dosłownie i dlatego oczekiwali nadejścia takiego panowania Chrystusa na ziemi jeszcze przed nadejściem wiecznego dopełnienia. To chiliastyczne stanowisko podzielał Justyn (dial. 80,5), który o jego zwolennikach mówił, że są to „chrześcijanie zupełnie prawowierni" (ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα ριστιανοί)[89]. Jednak również tych, którzy odrzucali tę koncepcję tysiąclecia i opowiadali się za duchowym sensem eschatologicznych obietnic, Justyn nazywał „chrześcijanami o nauce czystej i bogobojnej" (τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων ριστιανῶν γνώμης)[90]. Mimo że te odmienne stanowiska wiązały się z istotnym punktem chrześcijańskiej nauki, w przekonaniu Justyna nie dotyczyły kwestii jedności Kościoła. W jedności tej, z jednej strony, trwali chrześcijanie pod każdym względem ortodoksyjni, obok nich jednak znajdowali się i tacy, którzy mieli odmienne koncepcje eschatologiczne, a mimo to byli chrześcijanami, w których wiarę i pobożność nie można było wątpić.

Kwestia tej relacji pomiędzy jednością i wielością pojawiała się także przy powstawaniu kanonu. Kościół nie uznał za swą własną próby Tacjana (*diatesseron*) połączenia wszystkich Ewangelii w jednym tekście i zniwelowania dzielących je różnic. Wolał pozostawić nietknięte to zróżnicowanie i wielopostaciowość nowotestamentalnych świadectw o Chrystusie, gdyż jedność ich wiary, która pisma wcale nie homogeniczne złączyła w *jedną* księgę, była jednocześnie tak pojemna, że znalazło się w niej miejsce również dla pozornych sprzeczności i nie musiano ich odrzucać. Z jednej strony, była więc jedna wiara, która kanon uczyniła prawowitym wyrazem siebie samej, a z drugiej – było uznanie przez Kościół pełni i wielości historycznego świadectwa, które nie mogło być jednolite, lecz w swej pełnej napięć całości miało stanowić miarę wiary.

To samo odnosiło się do Biblii w jej całości. Ojcowie ukuli pojęcie *symphonia* (συμφωνία) i za jego pomocą wyrażali powiązanie jedności z wielością, a także opisywali harmonijną jedność Prawa i Ewangelii, proroków oraz apostołów[91]. Na przekór wszelkim tendencjom upraszczającego wyboru, którego jaskrawy przykład daje Marcjon, Kościół zachował polifonię biblijnych świadectw, ponieważ całą prawdę można było dostrzegać tylko w tych licznych ujęciach, a jednocześnie uchronić przed dążeniem do całkowitej jej konceptualizacji.

[89] Św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 248.

[90] *Ibidem*, s. 246.

[91] Clem. Alex., strom. 6,88,5; 125,3; Orig., philoc. 6,2; Jo. 5,8; Method., arbitr. 1,5; Eus. h.e. 6,31,3.

W tym okresie pokaźna liczba interpretacji wiary i sposobów jej praktykowania nie była, jak widać, z góry traktowana jako sprzeczna z jednością Kościoła. Jeśli mimo wszelkich różnic w nauce i dyscyplinie była ona faktem, to dlatego że możliwość jej opierała się na przekonaniu o istnieniu konsensu w kwestii decydujących podstaw wiary, którego nie naruszały ewentualne różnice.

Wczesnochrześcijańscy teologowie rozróżniali więc podstawowe prawdy wiary, w których rozumieniu obowiązywała jedność[92], oraz szeroki wachlarz kwestii teologicznych, których jeszcze dostatecznie nie wyjaśniono i zasadniczo wolno było zajmować wobec nich własne stanowisko. Równało się to w gruncie rzeczy rozróżnianiu wiary i teologii. W pierwszej konieczna była jedność, w drugiej dozwalano pluralizm. W tym sensie już Orygenes (princ. 1 praef. 3.8) rozróżniał to, co apostołowie przekazali w jasnych słowach i co „Kościół jednomyślnie przyjmuje", oraz te rzeczy, o których apostołowie wprawdzie wzmiankują w swych wypowiedziach, lecz ich nie wyjaśniają i nie podają głębszego ich znaczenia. Wynikały stąd zadania dla refleksji teologicznej i możliwość dawania różnych odpowiedzi w obrębie wierzącego myślenia.

Przeciwnicy Orygenesa często pomijali te jego zróżnicowania, dlatego Pamfil (apol. Orig. 163–165) w swym piśmie apologetycznym, w którym broni kontestowanego teologa, ponownie przytacza jego wypowiedzi zaczerpnięte z tych dzieł (Orig., comm. in Tit. 3,10–11), w których on w przypadku problemów otwartych – nierozwiązanych ani przez apostołów, ani w regule wiary – uważał za dopuszczalny pluralizm stanowisk teologicznych. Takiemu teologicznemu pluralizmowi sprzyjał zresztą model pogańskich szkół filozoficznych akceptowany szczególnie w II i III wieku[93].

Podobne wypowiedzi można znaleźć u Augustyna (c. Jul. 1,22) w jego kontrowersjach dotyczących istnienia grzechu pierworodnego.

> Inne są zagadnienia, co do których niekiedy bardzo uczeni i najlepsi obrońcy wiary katolickiej bez jej naruszenia nie zgadzają się ze sobą, jeden mówi o danym przedmiocie pełniejszą prawdę niż drugi. Obecnie badana kwestia należy do samych podstaw wiary[94].

Także to, co stanowi niezbywalną część owego organizmu wiary, mogło najpierw zostać podane przez Tradycję apostolską i regułę wiary tyl-

[92] Tert., praescr. 13,6: „Ta właśnie reguła wiary ustanowiona (...) przez Chrystusa nie podlega dla nas żadnej dyskusji, poza tą, którą wszczynają heretycy i z której rodzą się heretycy". Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 52].

[93] Ch. Markschies, *Lehrer, Schüler, Schulen, Die Bedeutung einer Institution für das antike Christentum*: U. Egelhaat-Gaiser, A. Schafer (red.), *Religiöse Vereine in der Spätantike* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002, 97–120, 116 n.

[94] Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 102.

ko w ogólnym zarysie, potem jednak – w następstwie ciągłego uściślania i wyróżniania podstawowych elementów nauki chrześcijańskiej – zaczęła się pojawiać coraz większa możliwość odstępstw, których już nie można uważać za wyraz uprawnionego pluralizmu, gdyż „wstrząsnęły samymi podstawami religii" (Leo, ep. 60).

VI. Rodzaje herezji

W Pierwszym Liście do Tymoteusza 6,20 (por. 2 Tm 1,12–14) znajduje się tekst posiadający istotne znaczenie dla rozumienia herezji w patrystyce. Apostoł tak upomina swego ucznia: „Tymoteuszu, strzeż depozytu [wiary] (*depositum custodi*), unikając światowej, czczej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń fałszywej wiedzy (*gnosis*), jaką niektórzy obiecując, odeszli od wiary". Ciekawa rzecz, że już bardzo wcześnie zaczęto podważać autentyczność tych listów pasterskich, chcąc w ten sposób pozbawić apostolskiego autorytetu zawarte w nim polecenie. Klemens Aleksandryjski (strom. 2,52,6) zauważa w związku z tym: „Heretycy więc odrzucają autentyczność listów do Tymoteusza, ponieważ słowa te ich oskarżają"[95].

Bardzo szybko nabyte doświadczenie, iż rzeczywistość pod wieloma względami nie odpowiada ideałowi wymaganemu przez apostoła, w następstwie merytorycznej dyskusji nad niektórymi błędami, doprowadziło do postawienia zasadniczego pytania: w jaki sposób można się sprzeniewierzyć powierzonemu nam depozytowi wiary? Wincenty z Lerynu (comm. 21,1; por. 23,16) uważał za charakterystyczną cechę heretyków fakt, że „nie zadowalają się oni prawidłem wiary, w przeszłości raz przekazanym i przyjętym, ale ustawicznie czegoś nowego szukają, zawsze usiłują coś do religii dodać, coś zmienić lub ująć"[96]. Tak więc herezja powstaje przez dodawanie, ujmowanie lub zmienianie depozytu wiary[97].

[95] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, s. 165.

[96] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 40.

[97] Jo. Chrys., hom. in Hebr. 8,4: „To, co ktoś dodał do wiary lub od niej odjął, powinniśmy uważać za fałszerstwo"; Leo, ep. 129,1: „...*Sententiarum brevissima adiectione vel commutatione corrumpitur*; Basil., Spir. 28,77: „Odgłosy zgiełku prostą doktrynę skierowały w bok ku przesadzie lub brakom" – Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, s. 194; Iren., haer. 5,30,1; Tert., praescr. 38,9; adv. Hermog. 22,5; Eus., h.e. 5,16,3; 24,2.

1. *Dodawanie i skracanie*

Dodawano coś przede wszystkim na obszarze źródeł poznania Objawienia. U gnostyków obok publicznie głoszonej Tradycji apostolskiej pojawiały się tajemne przekazy, w imieniu apostołów puszczano w obieg pisma apokryficzne. Marcjon uczył o Bogu nieznanym, którego nie objawił jeszcze Stary Testament, lecz dopiero Jezus Chrystus – co równało się wprowadzeniu drugiego Boga (Jo. Chrys., hom. in Hebr. 8,4). Jednocześnie szczątkowy charakter jego Biblii – „przez okrojenie Pisma Świętego" (Tert., praescr. 38,9)[98] – stanowił klasyczny przykład heretyckiej redukcji. Dodawanie i skracanie szły zresztą niekiedy z sobą w parze. Tertulian twierdził, iż Marcjon mógł skonstruować swój gmach kłamstw tylko dzięki temu, że przed tym zburzył prawdę (*demolitione veritatis*).

2. *Istotne zmiany*

Względnie łatwo jest zauważyć dodatki i opuszczenia. Bardziej subtelny i trudniejszy do wykrycia jest trzeci rodzaj błędów, a mianowicie istotna modyfikacja treści wiary, która w swej zewnętrznej postaci zostaje wprawdzie zachowana, jednak w następstwie nowej interpretacji lub przesunięcia akcentów uległa głębokiej zmianie (*eversio substantiae*: Iren., haer. 5,16,2).

„Używają tych samych wyrażeń, lecz w zupełnie innym sensie"[99] – w tych słowach biskup Lyonu Ireneusz (haer. 1 praef.) pod koniec II wieku scharakteryzował gnostyków, którzy posługiwali się w swych wypowiedziach kościelnym językiem, te same słowa interpretowali jednak na swój własny sposób[100]. Przykład: Gdy Paweł mówił o zmartwychwstaniu w tym ciele, Kościół rozumiał przez to wydarzenie mające nastąpić na końcu świata, gnostyk natomiast uważał, że słowo to spełni się już w jego ziemskim życiu, wtedy gdy dzięki swej wyższej wiedzy, *gnosis*, pozna swą własną tożsamość, gdy zrozumie, że jego właściwe ja stanowi tylko jego pierwiastek duchowy, który z niebieskiej boskiej sfery spadł w materię i musi z niej ponownie zostać definitywnie wyzwolony[101]. Autentyczny człowiek jest więc cząstką boskiej substancji, a ciało do niej nie należy.

[98] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 73].

[99] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 160.

[100] Tert., adv. Val. 1,4: *per ambiguitates biblingues communem fidem adfirmant*; Iren., haer. 3,15,2; 17,4; Orig., cat. 1 Cor. (JThS 10 [1909] 44): λέγοντες τὴν ἐκκλησιαστικὴν πίστιν. Zob. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), Leiden 1978, 175–183.

[101] EvPh (NHC II,3) § 90; Tert., res. 19.

Mimo to jednak również gnostyk mógł oczekiwać zmartwychwstania w tym ciele, ale tylko pod warunkiem, że interpretowano je poprawnie, w sensie duchowym[102]. „Używają tych samych wyrażeń, lecz w zupełnie innym sensie". W ten sposób Ireneusz (haer. 1,22,1) mógł powiedzieć, że niemal wszyscy heretycy mówią o tym samym Bogu, lecz deformują (*immutant*) Go przez swe wykrętne doktryny. W związku z formułą chrztu Mt 28,19 n. Hilary (trin 2,3,5) wyjaśniał, że sformułowania wiary są pewne (*forma fidei certa est*), jednak u heretków niepewne staje się ich znaczenie (*sensus incertus est*): „Herezja bowiem powstaje nie z Pisma Świętego, lecz ze sposobu jego rozumienia. Nie wypowiedź, lecz jej rozumienie jest przestępstwem"[103]. Tak samo było w teologicznych sporach o łaskę. Także Pelagiusz mógł mówić o konieczności łaski, lecz przez to rozumiał coś zupełnie innego niż „zwyczaj kościelny" (*ecclesiastica consuetudo*)[104].

„Modyfikować" mogło jednak znaczyć także „mieszać rzeczy (...) obce ze swojskimi, świeckie ze świętymi"[105]. Starotestamentowy typ tego wariantu herezji ojcowie Kościoła widzieli w ogniu ofiary, którą synowie Aarona – Nadab i Abihu – chcieli samowolnie złożyć Bogu (Kpł 10,1–2; Lb 26,61). Normalnie Boski ogień przeznaczony na ofiary całopalne nieprzerwanie płonął na ołtarzu i nigdy nie wolno go było gasić; w tym wypadku był to »obcy ogień«, przyniesiony z zewnątrz do ołtarza. Synowie Aarona stanowili więc prefigurację typiczną tych, którzy nie to, co pochodziło od Boga, lecz coś swojego kładli na miejsce tego, co powinno pochodzić tylko od Boga. Ojcowie Kościoła mówili więc o tym, że heretycy „przynoszą na ołtarz Boży obcy ogień, czyli obce nauki" (Iren., haer. 4,26,2), wprowadzają w Kościele „obce badania" (Ephr., hdf. 8,9). „Heretycy umieszczają w tym Piśmie »obcy ogień«, to znaczy wprowadzają w nie sens i znaczenie obce Bogu i prawdzie" (Orig., hom. in Num. 9,1,2)[106] – przecież były to w końcu próby interpretowania tekstów biblijnych za pomocą nieodpowiednich kryteriów i mierników, w celu wydobycia z nich znaczenia, które odpowiadało własnemu horyzontowi myślenia, tym samym jednak fałszowało specyficzną, niepoznawalną rozumem treść orędzia Objawienia

Herezja jest interpretacją nie samego Pisma, lecz całości wiary, dokonywaną z takiego punktu widzenia, który jest obcy boskiemu Objawieniu i kościelnej Tradycji. Także Cyprian (unit. 19) mówił o typologicznym

[102] Tę samą problematykę widzi Hier. (ep. 84,4–5) w kontrowersji dotyczącej interpretacji eschatologicznych wypowiedzi Orygenesa („zmartwychwstanie ciała"): *Sic verba temperent, sic ordinem vertunt, et ambigua quaeque concinnant, ut et nostram et adversariorum confessionem teneant, ut aliter haereticus, aliter audiat catholicus.*

[103] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 81.

[104] Aug., ep. 177,2; por. 179,5; gest. Pel. 6,20. Zob. É. Rebillard, *Sociologie de la déviance et orthodoxie*: Elm i in. (red.), *Orthodoxie, christianisme*, 229, 237 n.

[105] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 45. Basil., Spir. 41; Eun. 1,1; hex. 5,5.

[106] Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb...*, s. 79. Orig., ep. Gr. 3; Thdt, qu. Lev. 9.

znaczeniu synów Aarona i o roszczeniach takich, niemających boskiego autorytetu, nauk:

> W ich ślady wstępują ci wszyscy, co zlekceważywszy sobie boską tradycję, garną się ku nowinkarstwu i wprowadzają jakieś nowe urzędy nauczycielskie, przez ludzi wymyślone (*magisteria humanae institutionis*)[107].

Herezja umieszcza elementy chrześcijaństwa w perspektywie obcej wizji wiary, w wyniku czego ulegają one zniekształceniu i zniszczeniu. Świadectwa ostrzeżeń przed „obcymi naukami" można znaleźć już na samym początku[108]. Ten obcy punkt widzenia mógł być następstwem wierności żydowskiemu rozumieniu wiary, w którym w Chrystusie widziano jedynie postać proroka, lub pozostawać pod wpływem koncepcji pogańskich, odrzucających na przykład możliwość zmartwychwstania ciała (Tert., res. 3). Taki obcy wykład można było jednak znaleźć przede wszystkim w myśli gnostyckiej, która pojedyncze chrześcijańskie pierwiastki wyrywała z ich pierwotnej struktury – z całości Pisma – i wpisywała w swój własny świat idei[109]. To przeszczepianie biblijnych słów i obrazów do gnostyckich mitów, całkowicie zmieniające ich sens i czyniące je podmiotami zupełnie nowych treści, stanowiło główny przedmiot chrześcijańskiej krytyki gnostyckiego posługiwania się Pismem: „kombinują z sobą babskie bajeczki, wyrywają gdzie tylko się da zdania, słowa i przypowieści z ich kontekstu i próbują dostosować swe historie do słów Boga" (Iren., haer. 1,8,1)[110]. Klemens Aleksandryjski (strom. 7,92,7) zarzucał heretykom, że „odrywają od prawdy pewne ułamki i zagrzebują je w kunsztowne ludzkie sztuczki"[111]. Tertulian (praescr. 7,11) wreszcie – występując przeciwko gnostykom – mówił, że głoszą jakieś „stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo"[112] – i to właśnie była najczęściej przez ojców Kościoła wzmiankowana możliwość obcej interpretacji wiary. Nie tylko zresztą ten kontrowersyjny teolog z Kartaginy zwał filozofię „zuchwałą tłumaczką natury i planów boskich (*temeraria interpres divinae naturae et dispositionis*)" (Tert., praescr. 7,1)[113]. Filozofia pogańska często była nazywana „czczą, z zewnątrz pochodzącą mądrością" (ἔξωθεν καὶ ματαία σοφία)[114].

---

[107] Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, s. 281.

[108] Hbr 13,9: „Nie dajcie się uwieść różnym i obcym naukom"; Ign., Trall. 6,1: „Powstrzymujcie się od wszelkiego obcego chwastu, jakim jest herezja", *Pierwsi świadkowie*, s. 128; Jo. Chrys., cat. bapt. 1,24.

[109] Mahé, *Elitisme*, 80, 90 n., 94.

[110] Iren., haer. 1,1,3; 8,4; Clem. Alex., strom., 3,38,1–5; 7,96,2–3.

[111] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 294.

[112] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 47].

[113] *Ibidem*.

[114] Basil., Eun. 1,1; Spir. 5; Ps.-Basil., Iz. 2,92.

Treść wiary mogła ulegać głębokiej modyfikacji także w wyniku rozrywania jej wewnętrznych powiązań, akcentowania konkretnych prawd cząstkowych i pomijania innych. Herezja często rodziła się w następstwie wyrwania jakiejś idei z całości, przez co traciła ona swe nieodzowne dopełnienie lub korektę. Niejednokrotnie powstawała herezja w wyniku przesadnego podkreślenia danego aspektu całej prawdy, który sam w sobie jest prawdziwy, jednak rozwijano go w oderwaniu od pozostałych aspektów i bez powiązania z całością. Herezja polega na wyrwaniu pojedynczej prawdy z organizmu całego Objawienia. Przez przesadne zaakcentowanie pojedynczych aspektów zakłóceniu ulega wtedy równowaga części. Błędna doktryna wyjmuje jakieś zdanie z wyznania wiary i tak się na nim koncentruje, jakby stanowiło całą prawdę. Przez pomijanie pozostałych aspektów jedno zdanie staje się podstawą nowej wiary. W tym wypadku herezja mija się z prawdą bardziej w tym, co przemilcza lub odrzuca, niż w tym, co wyznaje[115].

Hilary (trin. 6,4; por. 12,36) zarzucał arianizmowi nadużywanie zdań, które same w sobie są prawdziwe, na przykład: „Wyznajemy jednego Boga, jedynego niestworzonego, jedynego przedwiecznego". Tak więc arianizm: „dla propagowania własnej nauki, rozpowszechnianej według zasad niedowiarstwa, posługuje się pozorami religijności"[116]. Zdaniem biskupa Poitiers (trin. 7,1) nauka ariańska zręcznie operowała półprawdami:

> Opowiadając się za jednym Bogiem – oszukują pobożność; słuchaczy myli też terminologia – uznając Syna Bożego, wyznając Boga nieodmiennego i bezcielesnego – wyklucza jednocześnie narodzenie Boga z Boga na skutek demonstracji podstępnych pozorów. Posługując się naszymi argumentami przeciwko nam, a przy tym zwalczając wiarę Kościoła przeciwko tej samej wierze, dopuszcza się niezmiernie poważnego występku, raz pomijając coś milczeniem, to znowu odpowiadając tak, że powołuje się na to, czemu nikt nie przeczy, to znowu głosi, czemu my zaprzeczamy[117].

Nawet gdy jakaś szczegółowa nauka jest sama w sobie prawdziwa, to – jeśli w określonej interpretacji zostanie odizolowana od pozostałych i nada się jej charakter absolutny – po takim wyrwaniu treści wiary z całego jej organizmu i po pozbawieniu niezbędnych elementów komplementarnych

[115] Aug., f. et op. 5. Zob. E. Dassmann, *Kirchengeschichte* II/2, Stuttgart 1999, 83: „Nestoriusz (...) zajmuje tak skrajne stanowisko, że każdy następny krok prowadzi rzeczywiście do błędu, a także samo to stanowisko jest już błędem, gdy jest rozumiane wyłącznie i – przez odrzucenie uzupełniającego je nurtu chrystologicznej tradycji Aleksandrii – wyraźnie neguje przeciwległą granicę problematyki oraz napięcie zachodzące pomiędzy obydwoma interpretacjami chrystologicznymi. Z tego punktu widzenia można by powiedzieć: Nestoriusz nie głosił błędnej nauki w tym, co pozytywnie mówił, lecz w tym, co odrzucił i nie chciał uznać za dialektyczne uzupełnienie swego własnego stanowiska".

[116] Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 168.

[117] *Ibidem*, s. 201.

traci wymiar prawdy i staje się herezją, subiektywnie dokonanym wyborem, który nie posiada bogactwa całości, ponieważ nie dorasta do pełnej napięć złożoności wiary.

VII. Znamiona ortodoksji

Jako antytezę przedstawionych powyżej sposobów modyfikowania treści wiary Wincenty z Lerynu (comm. 23,16) tak opisał warunki jej zachowywania:

> Chrystusowy zaś Kościół, sumienny i przezorny stróż powierzonych mu dogmatów, niczego w nich nigdy nie zmienia, niczego nie uszczupla, niczego nie dodaje, nie odcina rzeczy koniecznych, nie traci swoich, nie przywłaszcza sobie cudzych[118].

Ortodoksję odróżniano od herezji, wskazując przede wszystkim na dwa znamiona.

1. Synteza odrębnych prawd

Szczególną cechą prawowierności jest zdolność do tworzenia syntezy. Prawdziwość wiary wyraża się nie w aspektach cząstkowych i odizolowanych formułach, lecz w całościowej wizji jej szerokiej, pełnej kontrastów struktury. Na treść wiary powszechnego Kościoła składa się powiązanie wielu idei w trwałej, niepozbawionej napięć jedności. Najwyraźniej przejawia się to w sformułowaniu wiary w Chrystusa. W doktrynie dwu natur zdefiniowanej przez sobór chalcedoński znalazła ona wprawdzie swój teologiczny wyraz, posiadający największą możliwą precyzję terminologiczną, jednak pojedyncze elementy owej syntezy – przekonanie o bosko-ludzkiej istocie Chrystusa – były z sobą nierozłącznie związane już w świadomości wiary II wieku[119]. Gdzie herezja widziała rzeczywistości niedające się połączyć i w Chrystusie albo tylko człowieka, albo tylko Boga, tam wiara Kościoła dokonała syntezy tych odrębnych prawd, w której znajdują swe miejsce pozorne przeciwieństwa, tworząc razem jedną całość (Aug. s. 36,2; Hier., in Gal. 1,1).

Podobnie też teologowie okresu patrystycznego gwarancję nauki o Bogu widzieli w tym, że przeciwstawiała się ona wszelkim partykularyzują-

[118] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 45.

[119] W latach 160–170 Meliton z Sardes (de pascha 8) tak pisał: „Pogrzebany jak człowiek, powstał z martwych jako Bóg, gdyż z natury był Bogiem i człowiekiem". *Pierwsi świadkowie*, s. 309.

cym tendencjom; nie absolutyzowała żadnej części biblijnych świadectw – ani tych, które mówią o jedności Boga, ani tych, które głoszą troistość Osób (Aug., f. et op. 5). I w tym wypadku znamieniem odróżniającym ortodoksję od herezji było łączenie rzeczywistości pozornie wykluczających taką możliwość.

Wyższość nad herezją ortodoksja wykazywała w ten sposób, że łączyła to, co tamta oddzielała. Uwzględnianie całego polifonicznego świadectwa Biblii i łączenie różnych tradycji teologicznych sprawiało, że wiara Kościoła była jednością pełną napięć, zdolną do ujmowania złożonej rzeczywistości, szerszą i bogatszą od heretyckiego partykularyzmu i separatyzmu. „Nauka prawdy jest bardziej pojemna niż ciasnota heretyków" (Cyr. Alex., in Am. 6,2). Jeśli w starożytnym Kościele prawdziwą wiarę często zwano po prostu *fides catholica*, wyrażał się w tym znamionujący ortodoksję uniwersalizm myśli, który w wielości zachowywał jedność, łączył z sobą rzeczywistości najbardziej od siebie odległe, a ujęcia jednostronne korygował, dodając niezbędne uzupełnienia.

Wprawdzie u ojców Kościoła nie istniał jeszcze zwrot *nexus mysteriorum* (Vat. I, *Dei Filius* 4: DH 3016), były jednak inne terminy, takie jak „korpus prawdy" (*corpus veritatis*/τῆς ἀληθείας σωμάτιον): Iren., haer. 1,9,4; 2,27,1; epid. 1), „struktura wiary" (*compages fidei*: Aug., c. Jul. 1,22), które jednoznacznie wyrażały organiczny charakter tajemnic wiary. Z organizmu tego nie można było niczego wyrwać, gdyż negacja pojedynczych elementów powodowała unicestwienie całości[120]. „Częściowe tylko utożsamianie się" z *Credo* Kościoła przeczyło rzeczywistości Chrystusa, nieposiadającej ani jednej części, w którą można by wierzyć niezależnie od całości. W oczach ojców Kościoła „chrześcijaństwo wybiórcze" przekreślałoby integralność postaci Chrystusa i rozrywało nieszytą szatę Jego prawdy. W swej krytyce Nestoriusza Jan Kasjan (inc. 6,17) dobitnie zaznacza, że nieuniknioną konsekwencją negacji jedności Chrystusa jest negacja wszystkich związanych z Nim prawd:

> Istota tajemnicy Kościoła i wiary katolickiej polega na tym, że kto odrzuca jedną część tej tajemnicy, nie może wierzyć w pozostałe jej części. Wszystko jest tu połączone z sobą i organicznie powiązane w taki sposób, że jedno nie może istnieć bez drugiego, a po odrzuceniu jednego elementu na nic się nie przyda wierzyć we wszystkie pozostałe.

Dalej Kasjan ukazuje, jak poszczególne tajemnice Chrystusa są nierozerwalnie z sobą zespolone przez zakorzenienie w zjednoczeniu Jego natur boskiej i ludzkiej, stanowiąc jedynie jej organiczne rozwinięcie.

---

[120] Orig., hom. in Lev. 5,10; ep. 95,2; tract. 24,6: *integritati fidei nihil avelli nihil licet apponi.*

Dla teologii ojców Kościoła charakterystyczne było w ogóle myślenie chrystocentryczne. Polegało ono na tym, że poszczególne prawdy wiary odnosili zawsze do tajemnicy Chrystusa i rozumieli je jako rozwinięcie tej jednej tajemnicy. Ogólnie rzecz biorąc, teologia ojców nie gubiła się w kwestiach peryferycznych i nie rozważała żadnego szczegółu bez odniesienia go do całości. Wszystkie cząstkowe problemy sprowadzała do tej centralnej tajemnicy Chrystusa i pojedyncze zagadnienia analizowała tylko z perspektywy tego centrum.

2. Via media

Ortodoksję często odróżniano od herezji w ten sposób, że uważano ją za zgodną z prawdą drogę pośrednią (*via media*) między dwoma błędnymi stanowiskami. „Kiedy mówię o pozycji środkowej, mówię o jedynej prawdzie, którą słusznie możemy zachować" (Gr. Naz., or. 20,6)[121]. Ojcowie chętnie posługiwali się tutaj obrazem podróży morskiej: Chcąc uniknąć rozbicia się statku, Kościół (albo prawdziwa wiara) musiał obierać kurs między – grożącymi mu z lewej i prawej strony – niebezpiecznymi skałami błędu.

> Niech katolik swój statek wiary prowadzi między tymi dwoma [czyli między Ariuszem i Sabeliuszem]; wystrzegać się bowiem trzeba, aby o jedno lub drugie się nie rozbił[122].

Zasada słusznego środka (μεσότης, *virtus in medio stat*) odgrywała ważną rolę już w etyce starożytnej (Aristot., NE 2,6,15–16). Oprócz tego była też „królewska droga" (*via regia/regalis,* βασιλικὴ ὁδός), czyli droga publiczna, starannie wybudowana, prowadząca do rezydencji zwierzchnika, jednym słowem droga pewna, umożliwiająca bezpieczne dotarcie do celu bez schodzenia na bezdroża. Ojcowie Kościoła chętnie przytaczali słowa Pisma o drodze królewskiej (Lb 20,17), z której nie wolno było zbaczać ani na prawo, ani na lewo:

> Istnieje droga królewska, czyli Kościół Boży i ścieżka prawdy. Każda herezja, która opuszcza tę królewską drogę, oddala się jednak na prawo lub na lewo i nieuchronnie wpada w błąd, gubi się i na fałszywej drodze swego błędu nie dociera do kresu (Epiph., haer. 59,12,8)[123].

---

[121] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane,* s. 221.

[122] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie...,* cz. 1, s. 462. Aug., Io. ev. tr. 37,6; s. 229 (Guelf. 11),4: *Ecce catholica fides, tamquam inter Scyllam et Charybdim navigans*; Hier., in Gal. 1,1; Cassiod., in psalm. praef. 17.

[123] Clem. Alex., strom. 7,91,5; 92,3; Epiph., haer. 59,12,5-8; Cyr. Jer., cat. 11,17.

Także w ukrzyżowaniu Chrystusa pomiędzy dwoma łotrami widziano symbol prawdy znajdującej się pomiędzy dwoma krańcami (Novat., trin. 30,175).

Różne epoki i zmieniająca się problematyka stwarzały ciągle nowe możliwości stosowania tej zasady. Najpierw chrześcijaństwo było królewską drogą prowadzącą pomiędzy pogańskim politeizmem i żydowskim monoteizmem, kiedy ich warianty okazały się herezjami (Eus. e. th. 1,8). W odniesieniu do Starego Testamentu Kościół kroczył drogą pośrednią pomiędzy zachowywaniem wszystkich przepisów Prawa w judaizmie i całkowitym jego odrzuceniem przez Marcjona (Jo. Chrys., sac. 4,4). Chrystusa Kościół nie wynosił ponad Stwórcę, jak to czynił Marcjon, ani nie stawiał Go pod Nim – jak to było w judaizmie (Ephr., hdf. 86,18–19). W objaśnianiu Pisma właściwa droga środka prowadziła pomiędzy kurczowym trzymaniem się litery a dowolnymi interpretacjami alegorycznymi (Gr. Naz., or. 45,12). Szczególnie w kontrowersjach trynitarno-chrystologicznych ortodoksja była przedstawiana jako droga środka, która prowadziła między antytetycznymi stanowiskami herezjarchów – Ariusza i Sabeliusza, Apolinarego i Fotyna, Nestoriusza i Eutychesa – unikając ich skrajności i nie dopuszczając żadnych redukcji[124]. Grzegorz z Nazjanzu (or. 21,13) tak pisał o Atanazym:

> On wiedział, że jak z jednej strony sprowadzanie trzech [Osób] do jednej jest bezbożnością i wymysłem Sabeliusza, który pierwszy sprowadził to zubożenie boskości, tak z drugiej strony rozróżnianie trzech [Osób] według natury jest niedopuszczalnym dzieleniem boskości. Zachował więc doskonale i jedność, jako jedność Bóstwa, i pobożnie uczył o trzech, według właściwości [Osób Trójcy]; i ani przez jedność nie zacierał różnic [Osób], ani przez troistość nie rozrywał [jedności Bóstwa], lecz pozostawał w granicach prawowierności, unikając nieumiarkowanego skłaniania się w jedną lub drugą stronę i popadania w przeciwieństwa[125].

W teologii Trójcy prawdziwa droga środka charakteryzowała się tym, że nie akcentowała przesadnie ani jedności Boga, ani odrębności Osób; w chrystologii nie oddzielała od siebie obydwu natur i nie mieszała ich z sobą. Zasada *via media* miała decydujące znaczenie także w teologii łaski. Z jednej strony, podkreślała konieczność łaski, przeciwstawiając się przecenianiu siebie samego i własnych możności w czynieniu dobra; z drugiej strony, pozwalała odrzucać fatalistyczne zwątpienie w możliwość uczynienia czegoś dobrego, uznając skuteczność własnych wysiłków

[124] Hil., trin. 1,16; Cyr. Jer., cat. 11,17; Ambr., fid. 4,3,27; Aug., Io. ev. tr. 36,2; 37,6; s. 37,17; s. 229G (Guelf. 11), 4; Gr. Naz., or. 20,6; 42,16; Jo. Chrys., sac. 4,4; Leo, tract. 28,4–5; ep. 124,2; Facund., defens. 1,1,1; 9,3,32; Jo. Dam., fid. Nest. 1; nat. Jacob. 3,4; imag. 2,3,1–2.

[125] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 232.

człowieka[126]. W teologii stworzenia pobłądził zarówno manichejski pesymizm, jak i pelagiański optymizm.

Według Jana Chryzostoma (sac. 4,4) kroczenie drogą słusznego środka w polemice z herezjarchami wymagało wysokich kompetencji teologicznych, ponieważ właśnie argumenty wysuwane przeciwko skrajnym poglądom często dostarczały przeciwstawnemu błędowi z pozoru dobre uzasadnienie własnego stanowiska. Dlatego w argumentacji teologicznej można się było ustrzec przed przyjmowaniem fałszywych rozwiązań tylko w ten sposób, że już w odpowiedzi na konkretną błędną naukę trzeba było myśleć, jaki jest sprzeczny z nią pogląd, i szukać słusznego środka.

VIII. Relacja do prawdy

1. Herezja: Wybór własnego myślenia zamiast Bożego

Obierając za punkt wyjścia znaczenie słowa „wybór", teologowie okresu patrystyki przez herezję rozumieli często samowolne rozpatrywanie poszczególnych prawd wiary i podejmowanie decyzji, które z nich można przyjąć, a które należy odrzucić. Hieronim (in Tit. 3,10) tak definiuje pojęcie herezji: „W języku greckim *hairesis* znaczy wybieranie (*electio*); każdy wybiera sobie, co uważa za lepsze"[127].

Jeszcze dokładniej herezję zdefiniował Tertulian (adv. Marc. 2,2,7): nie nazywał jej wyborem spośród różnych prawd wiary, lecz „wybraniem swojej raczej woli, a nie Bożego zakazu" (*electio suae potius quam divinae sententiae*)[128]. Herezja jest czymś więcej niż tylko wybieraniem spośród wielu prawd, jest ona całkowitym przeciwstawieniem się prawdzie Bożej. Za pierwotny typ herezji Tertulian uznał grzech Adama; popełnił on go przez postawienie własnego zdania nad Bożym.

Opcja taka jest sprzeczna z prawdą, dlatego że poświęca się w niej prymat prawdy; wola nie poddaje się rozumowi, lecz tworzy sobie swą własną „prawdę", która chce następnie uzasadnić tę arbitralnie podjętą decyzję. Hilary (trin. 10,1) przeprowadził subtelną analizę najgłębszych korzeni herezji:

> Kiedy wola nie podporządkowuje się rozumowi albo człowiek nie przykłada się do zbadania sprawy, ale przeciwnie, poszukuje pozorów usprawiedliwienia tego, czego pragnie, to obiektywizm podporządkowuje temu, czego szuka, al-

[126] Aug., pecc. mer. 1,64; 2,57; Faust. Rei., ep. 1; grat. prol.
[127] Tert., praescr. 6,2–3; Isid., etym. 8,3,1; Ps.-Anthim., eccl. 3.
[128] Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, s. 71.

> bowiem wszelki nieumiarkowany upór w kwestii postanowienia woli nieugięcie trzyma się chęci przeciwstawiania się. Wtedy też wydumana nauka odnosi się raczej do określeń niż do rzeczy, pogląd zaś bardziej będzie odnosił się do upodobań niż do prawdy. Dlatego także wola bardziej będzie bronić upodobań i nic nie potrafi jej pobudzić do racjonalnego przyjmowania prawdy[129].

W dyskusjach z manichejczykami Augustyn (mor. 1,31) podkreślał, że argumenty teologiczne mają siłę przekonującą wtedy tylko, gdy także strona przeciwna poważnie szuka prawdy. Dlatego pierwszeństwo przyznać należy nie uzasadnieniu własnego poglądu, lecz obudzeniu pragnienia szukania prawdy: „Jeśli wola całą siłą nie pragnie mądrości i prawdy, wtedy ich znalezienie żadną miarą nie będzie możliwe".

Herezja w istocie rzeczy rodzi się więc z wadliwej relacji człowieka do prawdy, który nie chce się poddać poznanej prawdzie przez uznanie jej za jedyny miernik swego myślenia i postępowania, daje zaś posłuch impulsom swej własnej woli[130]. I znowu Hilary (trin. 8,1):

> Wielu jest takich, którzy udają, że wierzą, ale wierze nie podporządkowują życia. Oni raczej sami sobie stwarzają wiarę niż ją przyjmują. Nadęci poczuciem ludzkiej próżności, myślą tak, jak tego sami sobie życzą, a nie chcą zrozumieć tego, co prawdziwe. Tymczasem prawdziwa mądrość polega na tym, by czasami próbować zrozumieć to, czego nie chcesz przyjąć[131].

Wincenty z Lerynu (comm. 6,6) niemal istotę prawdziwej wiary (*ratio pietatis*) wyraził w zdaniu: „Nie nam wodzić religię, dokąd zechcemy, lecz raczej iść za nią, dokąd prowadzi"[132].

Także heterodoksyjne pojmowanie słów Biblii, objaśnianych „nie według jasności zawartej w nich prawdy, lecz według własnego rozumienia" (Hil., trin. 2,3)[133], było w gruncie rzeczy oznaką tego, że własna myśl odmawiała im posłuszeństwa[134]. Ponieważ nie było ani jednej herezji, która by się nie powoływała na Biblię, autorzy katoliccy to odwoływanie się uważali za sprytną taktykę heretyków; w ten sposób chcieli oni przekonywać innych do własnych poglądów, wprowadzić w błąd nieuczonych i wy-

---

[129] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 319.

[130] Clem. Alex., strom. 7,95,5; 98,2; Aug., Io. ev. tr. 36,6: *sapuerunt quod voluerunt*; duab. an. 17: „Cokolwiek [manichejczycy] by nie mówili, rzeczy nawet najbardziej nieprawdopodobne, przyjmowałem to za prawdę, nie dlatego, że to wiedziałem, lecz dlatego, że chciałem, aby taka była prawda".

[131] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 234.

[132] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 14.

[133] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 81.

[134] Clem. Alex., strom. 7,96,1–4; Hil., trin. 7,4; Aug., c. Faust. 32,19; ep. 120,3; Hier., in Gal. 5,19/21: *Quicumque igitur aliter Scripturam intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat, quo conscripta est, licet de ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest.*

wierać wrażenie na przeciwnikach[135]. Bardzo często było to możliwe tylko za cenę interpretacji zadającej gwałt tekstowi oraz zniekształcającej jego sens i na to właśnie zwracali uwagę krytycy arbitralnego posługiwania się Pismem przez heretyków[136].

Podejmowanie arbitralnych decyzji – *suo arbitrio* – w sprawach wiary, to najgłębsza istota herezji. Heretyk sam decyduje o tym, które prawdy wiary uznaje, a które odrzuca. Własny osąd, własne uznanie, stanowią ostatnią instancję rozstrzygającą zakres i przedmiot przyzwolenia wiary. Następstwem tego jest konstruowanie prywatnego kanonu wiary, zgodnego z własnymi upodobaniami.

Teologia zaczyna się wtedy stosować do reguł, które nie liczą się z prymatem prawdy, lecz służą jedynie określonym potrzebom:

> Bo i w jaki sposób nauka prawdziwa może się rozwijać, jeśli szuka się raczej przyjemności niż tego, co powinno się poznawać? Albo cóż to za świadomość religijna szukać usprawiedliwienia dla swoich pożądań, a nie pragnąć zdrowej nauki (Hil., trin. 10,2)[137].

Teologia jest dopiero wtedy zgodna z właściwym jej charakterem, gdy szuka prawdy bezinteresownie, zdradza natomiast swą istotę, gdy służy innym celom.

Do tych obcych dla samej teologii celów ojcowie Kościoła zaliczali także pogoń za sławą teologów, którzy nie dążą bezinteresownie do głębszego poznania prawdy wiary, lecz pragną wywoływać sensację swymi tezami i wyrobić sobie nazwisko.

> Heretykiem jest człowiek, który inicjuje nowe poglądy albo też do takich się skłania ze względu na jakieś korzyści doczesne, szczególnie zaś celem zdobycia chwały albo też władzy (Aug., util. cred. 1)[138].

Heretyk nie szuka chwały Bożej, lecz swojej własnej (Aug., adn. Iob 39)[139]. Efrem (sdf. 2,91–93) pisał:

---

[135] Iren., haer. 1,1,1; 8,1; 3,11,7; 5,21,2; Hom. Clem. 3,9; Orig., hom. in Lev. 4,5; comm. ser. in Mt. 46; Tert., praescr. 39,7; Hil., ad Const. 2,9; Ambr., in Lc. 4,26; Ambrosiast., in Tit. 3,10/11; Athan., Ar. 1,1,8; Hier., c. Lucif. 28; Aug., trin. 1,6; Io. ev. tr. 18,1; Vincent. Ler., comm 25; Pacian., ep. 3,2. Zob. A. Le Boulluec, *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie*: C. Mondésert (wyd.), *Le monde grec et la Bible* (BiToTe 1), Paris 1984, 153–170; Turner, *Pattern*, 169-196.

[136] Clem. Alex., str. 7,96,4; Orig., hom. in Ez. 7,2; Athan. Ar. 1,37.52; Hil., trin. 2,3; Basil., ep. 8,4; Aug., ep. 120,13; Jo. Chrys., pan. Phoc. 3.

[137] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 320.

[138] Św. Augustyn, *O pożytku wiary* [w: *Pisma przeciw manichejczykom*, s. 33]. Orig., in Tit. 3,10/11 (= Pamph., apol. Orig. 33); Hier., in Tit. 3,9.

[139] Aug., cat. rud., 44; s. Dolb. 26,15: *qui schismata et haereses faciunt, nomen suum volunt nominari et obscurari nomen Christi.*

> Szukanie sławy łączy się z pogonią za nowością; nie zadowala go powtarzanie rzeczy wczorajszych. Pyszałek za ujmę dla siebie uważa powtarzanie prawdy zgodnie z tym, co napisane. W poszukiwaniu (ukrytych) głębin odrzucił prawdę objawioną.

Zenon z Werony (tract. 1,1,3) uskarżał się na mnożenie się rozpraw teologicznych, których autorzy zagadują wiarę. Był przekonany, że „nie byłoby może żadnych sporów, gdyby ich imiona poszły w zapomnienie". Teolog powinien się kierować nie pogonią za uznaniem, lecz szukaniem prawdy, ponieważ tylko w ten sposób będzie mógł posiąść dar prawdziwego poznania[140].

Oznaką tego, że heretycy nad prawdę przedkładają własne idee, jest fakt, że ich doktryny były rozpowszechniane pod imieniem danego herezjarchy[141]. Przeciwstawiając się stawianiu na pierwszym miejscu tego, co własne, ojcowie Kościoła przytaczali słowa apostoła: „Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa" (2 Kor 4,5)[142]. Była to bezinteresowność świadka, który nie głosi siebie samego, lecz oddaje się całkowicie na służbę prawdzie.

2. Ortodoksja: Prymat prawdy

Augustyn (conf. 12,25,34) domagał się, żeby również w dyskusjach teologicznych głosić dany pogląd nie z tego powodu, iż jest czyjąś własnością, lecz dlatego tylko, że jest zgodny z prawdą. Prawda Boża, o którą wyłącznie należy zabiegać, nie jest własnością żadnej partii. Do prawdy odnosi się raczej określenie: „wspólna własność wszystkich miłośników prawdy". Kto prawdę daną przez Boga wszystkim

---

[140] Isid. Pel., ep. 3,79; Cass., conl. 14,9–10.

[141] Lakt., inst. 4,30,10; Hier., c. Lucif. 28; Epiph., haer. 42,12,3 refut. 26; Jo. Chrys., hom. in acta 33,4.

[142] Iren., haer. 3,2,1; Epiph., haer. 42,12,3, refut. Zob. K. Adam, *Christus unser Bruder*, Regensburg 1926, 116 n.: „Zachowawcza postawa Kościoła wobec Tradycji ma źródło w jego podstawowej orientacji chrystocentrycznej. Ta jego zasadnicza postawa skłaniała go od samego początku do przeciwstawiania się tyranii wodzów, szkół i kierunków. Jeśli szkoły te przyciemniały gdzieś chrześcijańską świadomość i przekazywane orędzie Chrystusa, albo im zagrażały, wtedy Kościół nie wahał się odstępować nawet od swych najwybitniejszych synów, od Orygenesa, Augustyna, ba, nawet – tu i tam – od samego Tomasza z Akwinu. Wszędzie też, gdzie podmiotem orędzia Chrystusa miała się stać nie tradycja i nieugięte trwanie na gruncie historii, pierwotnej rzeczywistości chrześcijańskiej, żywej i trwałej społeczności, lecz własne spekulacje, własne drobne doświadczenia i własne małe ja – tam Kościół bez wahania rzucał swą anatemę... Dzieje kościelnego kerygmatu to nic innego, jak uporczywe trzymanie się Chrystusa i konsekwentna realizacja Jego przykazania: »Jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus«" (Mt 23,10).

tylko dla siebie chce zagarnąć, aby wspólną własność uczynić czymś tylko swoim, ten zostaje odepchnięty od tego, co wspólne, ku temu, co tylko jego własne – czyli od prawdy ku kłamstwu. Kto kłamie, ten mówi to, co z niego samego wynika[143].

Augustyn (ep. 19; por. trin. 3 prol.) wymagał również, żeby żaden teolog prawdy przez siebie poznanej i sformułowanej nie uważał za swoje własne osiągnięcie i duchową własność, a ten, kto zgadza się z jego poglądami, żeby nie przykładał zbytniej wagi do autorytetu owego myśliciela, w nim upatrując istotne źródło prawdy. Do jednego z czytelników swych dzieł biskup Hippony tak pisał:

Jeśli po przeczytaniu ich pochwalisz je i uznasz za prawdziwe, nie przypisuj nam tego, co otrzymaliśmy od Boga. I dlatego zwróć się do Tego, od którego otrzymałeś zdolność oceny tych pism. Nikt bowiem nie poznaje prawdy w samej książce ani w jej autorze, lecz raczej w sobie. Tak jest, jeżeli w jego myśli pali się nie tylko zwyczajne czyste światło prawdy, ale jak najbardziej oddalone od nieczystości ciała. Jeśli zaś znajdziesz w moich pismach jakieś fałsze i twierdzenia godne potępienia, to wiedz, że wywodzą się one z ludzkiej ślepoty, i uznaj, że są naprawdę moją własnością[144].

Właśnie w wielkich kontrowersjach dogmatycznych czwartego i piątego stulecia często przypominano, że dyskusji teologicznych nie należy prowadzić „w dociekaniach i słownych utarczkach" (1 Tm 6,4), lecz tak, by służyły one jedynie znajdowaniu prawdy. Bazyli (Spir. 1) krytycznie się wypowiadał o klimacie owej epoki:

Bardzo trudno jest znaleźć kogoś, kto rzeczywiście chce się uczyć i szuka prawdy, by uleczyć własną niewiedzę. Jak pułapka na zwierzęta, a zasadzka podczas walki, tak pytania wielu ludzi kryją w sobie podstęp starannie przygotowany. Oni rzucają przed siebie słowa nie po to, aby z nich płynęła jakaś korzyść, lecz by mogli, jeśliby odpowiedź nie okazała się zgodna z ich intencją, uznać to za słuszny pretekst do walki[145].

Motywem poruszania teologicznych zagadnień kontrowersyjnych może więc być tylko szukanie prawdy; taka sama intencja powinna przyświecać także krytykowaniu odmiennych poglądów teologicznych. Tymczasem „niektórym się wydaje, że jedynie wtedy są mądrzy, kiedy już nie tylko usiłują roztrząsać dzieła innych i osądzać je, ale gdy wprost je rozszar-

[143] Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 262. Aug., en. Ps. 75,17.

[144] Św. Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 172.

[145] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 80. Clem. Alex., strom. 8,1,5; Orig., comm. in Mt. 14,28; Gr. Naz., or. 27,1–2; 32, 4–5; Basil., Spir. 77; Zeno, tract. 1,1,3; Ephr., hdf. 53,2–3; sdf. 6,13.223–257; Thdt., qu. Gen. prol.

pują i rozrywają" (Aug., bono vid. 19)[146]. Tymczasem fałszywy irenizm nie powinien prowadzić do zaniechania rzeczowej, uzasadnionej krytyki błędnych poglądów. Grzegorz z Nazjanzu (or. 42,13) tak opisał teologiczny etos prawdy w sporach doktrynalnych:

> Nie nawołuję do pokoju z uszczerbkiem dla prawowiernej nauki, nie idę na ustępstwa, by zyskać sobie opinię łagodności. Nie można przecież osiągnąć dobra w sposób nieuczciwy. Chcę zaprowadzić pokój dzięki lojalnej walce, w granicach zasad chrześcijańskich i według praw ustalonych przez ducha Bożego[147].

W związku z ówczesnymi sformułowaniami wiary, obliczonymi jedynie na osiągnięcie konsensu, podobnie pisał Hilary (ad Const. 2,6,2) o niebezpieczeństwie „paktowania z ateizmem pod pięknym hasłem pokoju".

3. *Pierwiastki prawdy u heretyków*

Kierowanie się prymatem prawdy umożliwiało uznawanie jej obecności także tam, gdzie znajdowała się ona tylko fragmentarycznie i była połączona z błędami. Leon Wielki (tract. 24,5) był przekonany, że prawie we wszystkich herezjach przy uważnym zbadaniu ich twierdzeń można znaleźć jakąś cząstkę prawdy, z domieszką błędu:

> Jeśli w ten sposób ponownie przeanalizuje się wszystkie herezje, które potępiła wiara katolicka, to we wszystkich można znaleźć coś, co można odłączyć od tego, co należy odrzucić[148].

W podobny sposób wypowiadał się już Orygenes. Zamiast generalnego potępienia postulował krytyczne przebadanie, które by umożliwiło odróżnienie od błędu i zachowanie idei zaczerpniętych z Biblii[149]. Później jego własne – kwestionowane – pisma, posługując się zasadą takiej właśnie zróżnicowanej metody, oceniał Hieronim (ep. 62,2; 84,2; 119,11), który nie aprobował zasadniczo Orygenesa jako dogmatyka, wysoko oceniał go natomiast jako egzegetę. Tym, którzy, powołując się na własne błędne poglądy, chcieli Orygenesa w całości odrzucić, Hieronim odpowiadał, powtarzając wezwanie Chrystusa: „Bądźcie roztropnymi zarządcami", a także słowa apostoła: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie" (1 Tes 5,21). Swą metodę zróżnicowanego oceniania spuścizny przeszłości

[146] Św. Augustyn, *O doskonałym wdowieństwie* [w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, tłum. T. Gacia, Lublin 2003, s. 207]; Facund., defens. 12,1,24.

[147] J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s. 385.

[148] Clem. Alex., strom. 1,85,3–86,3; Aug., ep. 93,23; Zob. Le Boulluec, *Notion* II, 324–327.

[149] Orig., hom. in Num. 9,1,2. Zob. Junod, *Necessité*, 115–124.

Hieronim (ep. 119,11) ujmował w następujący sposób: „Moją zasadą jest czytać starożytnych, badać poszczególne wywody, zatrzymywać to, co dobre, i od wiary Kościoła katolickiego nie odstępować"[150].

IX. Relacja do Kościoła

1. Herezja

a) Odejście od kościelnej Tradycji wiary

„Przez wymyślanie swych przewrotnych doktryn i uznawanie własnych kryteriów oddalili się oni od Kościoła"[151]. W tych słowach hiszpański biskup Izydor z Sewilli ujął jednomyślny konsens tej epoki. Już około roku 180 Hegezyp pisał, iż liczne sekty naruszały jedność Kościoła przez to, że „każdy z nich [założycieli] swoją własną, od innych się różniącą wprowadził naukę (ἰδίαν δόξαν)" (Eus., h.e. 4,22,5–6). I tym razem subiektywny, arbitralny stosunek do depozytu wiary był cechą, która odróżniała herezję od ortodoksji i odłączała heretyka od Kościoła, z samej swej istoty widzącego w sobie powiernika wiary apostolskiej.

> Nam zaś absolutnie nie wolno wprowadzać tego, co nam się podoba (*ex nostro arbitrio*), ani też przyjmować tego, co ktoś inny według własnej woli wprowadził. Dla nas jedynymi nauczycielami są apostołowie Pańscy, którzy też nie głosili, co im się podobało, ale przekazali wiernie narodom naukę otrzymaną od Chrystusa (...). Cóż zaś innego sprawia, że, będąc heretykami, staliście się dla apostołów obcymi i wrogami, jak nie odmienność nauki, którą każdy z was samowolnie i wbrew apostołom sobie wymyślił, lub też od innych przyjął (Tert., praescr. 6,3–4; 37,7)[152].

Herezja porzuca więc obiektywną tradycję Kościoła i zastępuje ją subiektywną konstrukcją opartą na „ludzkich tradycjach" (Kol 2,8)[153]. Orygenes (in Lc., frg. 211) błędnowierców przyrównywał do tych, którzy

[150] Św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1954, t. 3, s. 111.

[151] Isid. Sev., etym. 8,3,1: *perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt*; Hier., in Tit. 3,10–11: *Haeretici suo arbitrio de ecclesia recedentes.*

[152] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 45 i 72]. Wypowiedź tę przytacza po części Isid. Sev, etym. 8,3,2–3. Zob. Wincent. Ler., comm. 6,6: „Jest znamieniem chrześcijańskiej skromności i rozwagi nie swoje pomysły podawać potomnym, tylko zachowywać prawdy przejęte od przodków" (*non sua posteris tradere, sed a maioribus accepta servare*) – Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 14.

[153] Iren., haer. 3,1,2; trad. Apost. 43; Clem Alex., strom. 7,95,1; Lakt., inst. 4,30,8; Aug., s. 52,2; Jo. Chrys., hom. in Gen. 9,1; Cyr. Alex., inc. (PG 75, 1208C); Gelas. 1, ep. 95,2;

odrzucili zaproszenie na ucztę (Łk 14,15–24), i jako motyw odrzucenia powszechnej wiary Kościoła podają przekonanie, że mają lepsze doktryny (φαντασία δογμάτων κρεισσόντων).

Mimo iż doktryny te tak bardzo różniły się od siebie i były źródłem podziałów między herezjami, to jednak zawsze łączyła je krytyczna postawa i dystans wobec Tradycji wiary Kościoła[154]. Fakt, że poszczególne herezje wprawdzie zwalczały pozostałe, a jeden Kościół zwalczał wszystkie herezje bez wyjątku i przez wszystkie był zwalczany, dowodzi, iż tylko on mógł być prawdziwym Kościołem, założonym przez Chrystusa[155].

Hieronim (c. Vigil.) krytykował zwolenników Eunomiusza za to, że kultem wręcz otaczali zmarłego i „jego pismom przypisują większą wartość niż Ewangeliom. Są przekonani, że jest w nim światło prawdy". Augustyn (ep. 118,32; Gn. adv. Man. 2,38; util. cred. 2; 21) zauważa, iż niemal wszystkie herezje są przekonane, że z pomocą oświeconego rozumu (*rationis nomine et pollicitatione*) potrafią obalić autorytet Kościoła domagającego się wiary.

b) Ekskluzywne roszczenie: Reprezentowanie prawdziwego Kościoła

Herezje często uważały swą doktrynę za jedyną autentyczną interpretację chrześcijaństwa. To, czego dotychczas nauczał Kościół, było – zdaniem heretyków – fałszywe i nie odpowiadało temu, co głosił, czego chciał i co czynił Chrystus. Czego rzeczywiście Jezus pragnął, ukazała lub ponownie odkryła dopiero ich nowa nauka. Wincenty z Lerynu (comm. 21,7) tak przedstawił owe roszczenia: „Posłuchaj, co niektórzy z nich mówią: »Przyjdźcie wy, nierozumni i nędzni, których powszechnie nazywają katolikami, i nauczcie się wiary prawdziwej, której oprócz nas nikt nie zna«"[156].

Optat., c. Parmen. 1,12: *haeretici vero veritatis exules, sani et verissimi symboli desertores, de sinu sanctae ecclesiae impiis sensibus depravati, contempto, quod bene fuerant geniti.*

[154] Hier., in Jes. 3,7,1.2: *inter se discrepant, in Ecclesiae oppugnatione consentiant*; Isid. Sev., etym. 8,5,70: *haereses (...) dum in se multis erroribus divisae invicem sibi dissentiant, communi tamen nomine adversus Ecclesiam Dei conspirant*; Tert., praescr. 41,4; 42,6; Ambr., fid. 1,46; Aug., s. 46,2; 47,27; Basil., Spir. 77.

[155] Aug., symb. cat. 14; Hil., trin. 7,4: „Jednak kiedy poszczególne stronnictwa zaczynają głosić sprzeczności, należy próbować zrozumieć nie tylko własne stanowisko, ale również i przeciwników. Jeśli one wszystkie stają przeciwko jednej, i to wyłącznie, prawdzie, to sam fakt, że jest ona odosobniona, wskazuje na błąd wszystkich pozostałych. W rzeczy samej wszyscy heretycy powstają przeciwko Kościołowi. I kiedy wszyscy potrafią siebie wzajemnie przekonać, to niczego nie osiągają w stosunku do niego. Okazuje się, że zwycięstwo ich po kolei staje się triumfem Kościoła nad każdym. Herezja bowiem zwalcza w innej to, co w tamtej potępia wiara Kościoła. Heretycy bowiem nie mają wspólnej nauki, stąd przeciwstawiając się sobie wzajemnie, potwierdzają naszą wiarę" – Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 204.

[156] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 41.

Na krótko przed tym potępionemu na soborze efeskim (431) Nestoriuszowi ten sam autor (comm. 31,6) zarzucał, że uważa się za pierwszego i jedynego, który zrozumiał Pismo Święte, a wszyscy inni przed nim nie rozumieli. Śmiał on twierdzić, że Kościół i teraz błądzi, i przedtem błądził, ponieważ szedł zawsze za nieoświeconymi i błądzącymi nauczycielami[157].
Z zarzutem, iż już apostołowie źle zrozumieli naukę Chrystusa albo ją świadomie sfałszowali (Iren., haer. 3,1,1; 5,1; Tert., praescr. 22,2) – a z kolei Kościół depozytu przekazanego przez apostołów albo wiernie nie przyjął (Tert., praescr. 27,1–2), albo z upływem czasu go zarzucił (Eus., h.e. 5,28,3; Basil., Spir. 3) – łączyło się przekonanie, że tylko oni pojęli właściwe intencje Jezusa, odkryli prawdziwą Ewangelię albo po dłuższym okresie upadku ponownie ją odkryli. Gnostycy spod znaku Walentyna chełpili się, że mogą poprawiać apostołów (*emendatores apostolorum*: Iren., haer. 3,1,1), Marcjon występował jako „reformator" chrześcijaństwa, który odnowił Ewangelię – jego zdaniem już bardzo wcześnie zniekształconą przez pseudoapostołów[158]. Także Manes uważał się za tego, kto orędzie Jezusa uwolnił od domniemanych fałszerstw ewangelistów. Manichejską interpretację pism Nowego Testamentu należało uważać za ich definitywną wykładnię, a cały manicheizm za „prawdziwe chrześcijaństwo"[159].

Gnostycy twierdzili, że posiadają szczególną, zdobytą dzięki objawieniu, wiedzę, która czyniła ich intelektualną elitą. Montan i Manes natomiast głosili, że posiadają nie tylko dany przez Ducha charyzmat, ale samego Ducha, który – jak mniemali oni sami i ich zwolennicy – jako przyobiecany

[157] Cyr. Alex., ep. 11,5; Socr., h.e. 7,32,10; Facund., defens. 9,5,7; w związku z arianami: Thdt., h.e. 1,4,41 (Aleksander z Aleksandrii do Aleksandra z Konstantynopola): „...uważali się za jedynych mądrych, umartwionych i za odkrywców prawdziwej nauki; twierdzili, że wyłącznie im objawiono to, co nie mogło przyjść do głowy nikomu innemu pod słońcem". Athan., Ar. 1,5. Zob. J.H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 361: „Pretekstem heretyków jest na ogół twierdzenie, że przez swoje innowacje po prostu służą chrześcijaństwu i chronią je, zaś Kościołowi, który dziś bez wątpienia możemy nazywać katolickim, zarzucają, iż kolejne dokonane przez niego określenia doktryny tylko ją obciążyły i zaciemniły". *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa 1998, s. 379.

[158] Tert., adv. Marc. 1,20,1: *Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse.* Zob. H. v. Campenhausen, *Marcion et les origines du canon néotestamentaire:* RHPhR 46 (1966) 213–226, 220: Wraz z wystąpieniem Marcjona w Kościele pojawił się po raz pierwszy „le type formel d'un »Réformateur« dans toute sa pureté". A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 2003 (= Leipzig ²1924), 35–42; *idem*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1990 (= ⁴1909), 303–306.

[159] W. Klein, *Mani: P. Antes, Große Religionsstifter*, München 1992, 72–90, 82; H.-J. Klimkeit, *Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum*: A. Franz (red.), *Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart*, Paderborn 1999, 75–86, 80.

przez Chrystusa Pocieszyciel (J 14,26; 16,12 n.) przybrał w nich konkretną postać i dał im prawo pełnienia ich misji[160]. W dyspucie ze zwolennikami Manesa, upatrującego w sobie definitywną realizację obietnicy obecności Chrystusa, Augustyn trzeźwo stwierdził:

> Bo czy istnieje taka herezja, która by nie twierdziła o sobie, że jest prawdą? Obiecuje wszelako, że doprowadzi do całej prawdy, natomiast naukę apostołów przeciwną jej błędowi usiłuje obalić, jakoby dzięki niej miało nadejść to, co jest doskonałe[161].

Dla ojców nie do pojęcia było, żeby Kościół mógł przez całe stulecia błądzić w wierze i żeby dopiero teraz jakieś oświecone umysły wyzwoliły go z jego ślepoty. Grzegorz Wielki tak to określił (mor. 8,37,61):

> Ponieważ heretycy uważają się za posiadających światło prawdy, przywołują Kościół święty, rzekomo pogrążony w nocy błędu, do brzasku prawdy, ażeby dzięki poznaniu Boga powstał niejako ku jasności brzasku i dzięki modlitwie pokutnej zmył to, co było w przeszłości[162].

Wincenty z Lerynu (comm. 24,5) w połowie V wieku przedstawił następstwa podważania nieomylności Kościoła w kwestiach wiary:

> Nowinki są to nowe dogmaty, rzeczy, pojęcia, przeciwne dawności i starożytności; przyjęcie ich (...) równałoby się twierdzeniu, że wszyscy wierzący wszystkich wieków, wszyscy święci, (...) wszyscy klerycy, lewici i kapłani, tyle tysięcy wyznawców, takie zastępy męczenników, (...), słowem cały pratyle tysięcy wyznawców, takie zastępy męczenników, (...), słowem cały prawie okrąg ziemski, przez katolicką wiarę w Chrystusa, swą Głowę, wcielony, przez tak długi przeciąg wieków tonął w nieświadomości i błędach, bluźnił i nie wiedział, w co wierzyć[163].

Podobnie, w związku z pojawieniem się około roku 350 apolinaryzmu, Grzegorz z Nazjanzu (ep. 102,2,22–23) pisał:

> Jeśli wiara pojawiła się dopiero trzydzieści lat temu, a więc po upływie niemal czterystu lat od przyjścia Chrystusa, znaczy to, że nie było również naszej Ewangelii i „próżna była także nasza wiara" (1 Kor 15,14), daremne było świadectwo męczenników, na próżno wielcy, słynni biskupi prowadzili lud.

Biskup Pacjan z Barcelony (ep. 3,1) na zuchwałe twierdzenie, że dopiero Nowacjan około połowy III wieku poprawnie zrozumiał nauczanie

---

[160] Eus., h.e. 5,16,7–9.22; Aug., haer. 46,16; agon. 1,30; Hier., c. Vigil. 8; Epiph., haer. 48,4,1; 13,1.

[161] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII–XXXIII*, s. 138.

[162] Św. Grzegorz Wielki. *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. II, tłum. K. Nastał i in., Kraków 2006, s. 208.

[163] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 46 n.

Chrystusa, odpowiedział następującym pytaniem: „Czy od Chrystusa aż do panowania Decjusza nie było nikogo rozumnego?"[164]

Ojcowie nigdy nie mogliby przyjąć, że po długim, ciemnym okresie historii Kościoła oryginalna Ewangelia została dopiero niedawno odkryta. Tertulian (praescr. 29,2–3) za absurdalne uważał twierdzenie, że prawda przez całe stulecia czekała na współczesnych teologów i wreszcie teraz została odnaleziona. Konsekwencje tego byłyby następujące:

> Tymczasem na próżno głoszono Ewangelię, na próżno wierzono, na próżno spełniono tyle uczynków wiary, na próżno tyle cudów, tyle charyzmatów działało, na próżno tyle czynności kapłańskich, tyle posług sprawowanych, wreszcie na próżno tylu męczenników zostało ukoronowanych[165].

Najbardziej niebezpieczne herezje okazywały się wtedy właśnie, gdy ich zwolennicy mniemali, że w imię prawdziwej Ewangelii muszą chrześcijaństwo skorygować lub zwalczać. Ponieważ autorzy kościelni bezprawność tych roszczeń próbowali udowadniać między innymi przez wskazywanie na nazwy heretyków wywodzące się od herezjarchów[166], gnostycy przede wszystkim i manichejczycy swej tożsamości nie chcieli opierać wyłącznie na postaci założyciela ich szkoły, lecz chcieli uchodzić po prostu za chrześcijan, być Kościołem, katolicką społecznością, i tak też się nazywali. „Wszyscy głoszą, że ją [naukę chrześcijańską] posiadają i jej nauczają" (Aug., util. cred. 21)[167]. Każda herezja rościła sobie pretensję do reprezentowania najdoskonalszej formy chrześcijaństwa. W żadnej innej roszczenie to nie było jednak równie wyraziste, jak u gnostyków. Już sama nazwa, jaką sobie nadawali: γνωστικοί, wiedzący, mający już poznanie, wyraźnie odróżniała ich od zwykłych wiernych (πιστικοί)[168]. Ci byli w ich oczach „zwyczajnymi członkami Kościoła" (*communes et ecclesiastici*: Iren., haer. 3,15,2), podczas gdy oni sami – ze względu na zdobytą wiedzę – uważali się za autentycznych chrześcijan i przedstawicieli prawdziwego Kościoła (διαφέροντες ἐκκλησιστικοί).

Samoświadomość ta mogła się wyrażać na różne sposoby. Gdzie gnostycy nie zakładali własnych gmin, lecz nadal pozostawali w powszech-

[164] Pacjan z Barcelony, *Dzieła*, tłum. K. Bardski, Kraków 2000, s. 78.

[165] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 64].

[166] Offb 2,6.15; Just., dial. 35,6; Iren., haer. 1,27,4; Tert., adv. Val. 4,1; Eus., h.e. 6,12,6; Epiph., haer. 26,3,6; Athan., Ar. 1,2–3; Jo. Chrys., hom. in acta 33,4.

[167] Św. Augustyn, *O pożytku wiary* [w: *Pisma przeciw manichejczykom*, s. 50]. Just., dial. 35,6; Clem. Alex., strom. 3,3,4; Hippol., haer. 5,9,22; Orig., comm. in Rom. 2,11; comm. ser. in Mt. 33; Lakt., inst., 4,30,13; Epiph., haer. 29,6,6; Cyr. Jer., cat. 18,26; Aug., Io. ev. tr. 97,3; Zob. Turner, *Pattern*, 149–160.

[168] Clem. Alex., paed. 1,52,2; strom. 3,30,1; Iren., haer. 1,13,6; 25,6. Zob. N. Brox, *Gnostikoi als häresiologischer Terminus*: ZNW 57 (1966) 105–114; H. Markschies, *Die Gnosis*, München 2001,15–19.

nym Kościele, tam swe ambicje panowania określali w ten sposób, że albo Kościół pojmowali jako koncentryczne koła i wtedy siebie samych uważali za pneumatyczny rdzeń różnych chrześcijańskich ugrupowań, albo mieli wizję wertykalnej jego struktury. Mówiąc obrazowo:

> Kościół wyobrażano sobie jako trzy- lub dwupiętrową budowlę: w suterenie znajdują pomieszczenie pogrążeni w sprawach materialnych hylicy, parter zajmują mający niższe, ciaśniejsze horyzonty psychicy, a nad nimi znajduje się reprezentacyjne piętro gnostyków. Ci ostatni nie rozwalają więc chrześcijańskiej budowli Kościoła powszechnego, by na jej miejscu wznieść nową, lecz tylko nadbudowują piętro[169].

Ten wariant chrześcijańskiej gnozy nie uważał się więc za odrębną, autonomiczną jednostkę istniejącą naprzeciw Kościoła, lecz za wyższy stopień normalnego chrześcijaństwa. Mocniejsze jednak od tej tendencji do wznoszenia się nad innych dzięki wyższemu poznaniu było narastające dążenie do klarownego odłączenia się od instytucji, która – widziana z perspektywy gnostyckiego mitu – mimo objawienia Odkupiciela, zaciemniała tylko rzeczywistość wyższego świata i nieustannie toczyła walkę z oświeconymi pneumatykami, którą od początku świata prowadziły moce ciemności. Za koniecznym do zbawienia zerwaniem z wielkim Kościołem ambicje gnostyckich społeczności szły wtedy w kierunku stworzenia prawdziwego Kościoła[170].

2. Ortodoksja

a) Służba wspólnej wierze otrzymanej na chrzcie

Orygenes (comm. in Rom. 2,11) mówił o heretykach, którzy uważali siebie za „przewodników niewidomych i nauczycieli niedojrzałych". „Rozpoznając, co lepsze, twierdzą, że zdolności takiej nie mają członkowie Kościoła"[171]. Oświeceniowe zapędy i krytykowanie zwyczajnych wiernych Augustyn uważał w ogóle za cechę charakterystyczną herezji[172]. Wprawdzie także teologowie kościelni zdawali sobie sprawę z istnienia różnych poziomów intelektualnych w obrębie społeczności kościelnych, jednak ich

[169] J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*, Leipzig 1899, 344; Koschorke, *Polemik*, 175–241; *idem*, *Einheit*, 54–79.

[170] J.-P. Mahé, *L'élitisme gnostique et la souillure de la grande Église d'après les écrits de Nag Hammadi*: Altendorf i in. (red.), *Orthodoxie et hérésie*, 65–99.

[171] Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 1, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 112.

[172] Aug., Gn. adv. Man. 2,38: *omnes quidem haeretici generaliter scientiae pollicitatione decipiunt et reprehendunt eos quos simpliciter credentes invenerint.*

postawa wobec zwykłych wiernych była zupełnie inna niż elitaryzm niektórych kręgów heretyckich, które faworyzowały ekskluzywne chrześcijaństwo garstki wybranych, a szansę zbawienia dawały jedynie mędrcom i oświeconym, odmawiały jej natomiast ogółowi. W przeciwieństwie do nich teologowie kościelni od zwyczajnych wiernych chcieli się różnić tym tylko, że posiadali tę samą wiarę, lecz charakteryzował ich wyższy poziom refleksji[173]. Wiedząc, że nie wszyscy w takim samym stopniu obdarzeni byli zdolnościami poznawczymi, zwłaszcza teologowie aleksandryjscy rozróżniali nauczanie egzoteryczne i ezoteryczne. W pierwszym poprzestawano na przekazywaniu elementarnej wiedzy religijnej, w drugim usiłowano przenikać wiarę myślą i głębiej ją rozumieć[174]. Ponieważ wielu wiernych nie posiada odpowiednich dyspozycji, nie należy im lekkomyślnie i bez rozwagi odsłaniać głębszych tajemnic[175]. Elementarne pouczanie początkujących powinno się tu ograniczać do uwag aluzyjnych[176]. Zwyczajnych wiernych żadną miarą nie spisywano na straty: „Nie patrzy on [prawdziwy gnostyk] z góry na tego, który jest jego bratem wedle prawa Bożego" (Clem. Alex., strom. 7,69,2)[177]. Jak Chrystus uczył ludzi bez wykształcenia, tak też wykształceni chrześcijanie mają z miłością traktować intelektualnie słabszych. Autentyczny gnostyk, *homo spiritalis*, ma uważać siebie za nauczyciela zwyczajnych wiernych[178].

Takie rozumienie teologii znajdowało wyraz szczególnie w tym, że biskupi zawsze uważali siebie za rzeczników zwyczajnych wiernych i ich podstawowych poglądów. Swą teologiczną odpowiedzialność widzieli przede wszystkim w chronieniu istotnych treści otrzymanej na chrzcie wiary i w obronie zwyczajnych wiernych przed elitarnymi ambicjami intelektualistów: gnostyków, manichejczyków czy teologicznych racjonalistów innego jeszcze pokroju[179]. Tym zadaniom biskupów Augustyn

---

[173] Iren., haer. 1,10,3; Aug., trin. 14,1.

[174] Clem. Alex., strom. 1,9,1; 6,61,1–3; Orig., Cels. 3,52.74; comm. in Mt. 14,11–12; Heracl. 12–15; Basil., Spir. 66; Aug., Io.ev.tr. 98,1–5; persev. 40.

[175] Clem. Alex., strom.1,14,3; 1,55–56; 5,54,1–4; ecl. 27,7; Orig., hom. in Gen. 10,1; Gr. Naz., or. 41,6. Zob. E. L. Fortin, *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition*: StPatr 9 (1966) 41–56.

[176] Orig., comm. in Cant. 2,8,36; Aug., vera rel. 51. Zob. A.M. Castagno, *Esoterico/essoterico: idem* (red.), *Origene. Dizionario*, Roma 2000, 144–150, 147 n.; Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, 9–12,47.

[177] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 273.

[178] Orig., Cels. 3,54.74; 6,1; 7,41; en. Ps. 119,2; Jo Chris., sac. 3,15; 5,4; 6,1. Zob. W. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes* (BHTh 7), Tübingen 1931, 183,169; C. Mayer, *Augustins Lehre vom „homo spiritalis"*: C. Mayer (red.), *Homo Spiritalis. Festgabe L. Verheijen* (Cass. 38), Würzburg 1987, 3–60, 32–39.

[179] Iren., haer. 1 praef. 1–2; Hil., ad Const. 2,11; trin. 6,2; 12,19–20; Cass., inc. 6,3–6; Leo, ep. 28,1–2.

poświęcił wiele wnikliwych uwag[180]. Doświadczenia wcześniejszych lat jego życia niewątpliwie uwrażliwiły późniejszego biskupa na zagrożenia prostej, początkowej, niewypróbowanej jeszcze i niepogłębionej wiary. Wyznał to otwarcie, mając na myśli manichejski okres swego życia (c. Faust. 15,3). Znane mu było jednak również inne doświadczenie z tamtych czasów. Widać to, gdy opowiada, jak wielką radość sprawiały mu, jako zwolennikowi manicheizmu, dyskusje, podczas których dzięki swej intelektualnej przewadze swymi argumentami zapędzał w kozi róg niedoświadczonych chrześcijan (duab. an. 11). To podwójne doświadczenie – *seducebamur et saducebamus* (conf. 4,1,1) – spotęgowało jeszcze poczucie szczególnej odpowiedzialności za wiarę zwykłych wiernych, które towarzyszyło Augustynowi od początku jego biskupstwa (c. Faust. 15,3). Temu podstawowemu obowiązkowi biskupa dał wyraz w mocnych słowach (c. ep. Pel, 1,2) skierowanych do papieża Bonifacego I, gdy ten okazał się zbyt pobłażliwy dla pelagian, którzy – mimo ich potępienia na synodzie kartagińskim (rok 418) – nadal szerzyli swe poglądy wśród mniej roztropnych i wykształconych chrześcijan.

b) *Sentire cum ecclesia*

Wincenty z Lerynu (comm. 17,14) za szczególnie niebezpieczną pokusę utalentowanych, renomowanych teologów uważał ufanie własnemu geniuszowi zamiast służenia prostej wierze Kościoła i porzucanie tradycyjnej nauki dla nęcących nowinek[181]. Stawianie na oryginalność, nieustanne roztrząsanie własnych nowych idei znamionowało taką pseudoteologię. Autentycznego teologa charakteryzuje natomiast myślenie razem z wiarą Kościoła: Trzeba „by swoich zapatrywań nie stawiał nad inne i nie oddalał się od stanowiska ogółu (comm. 28,4)"[182]. Wczesnochrześcijańscy autorzy byli przekonani, że teologia ma tylko jedno zadanie decydujące o jej znaczeniu: zastanawia się nad wiarą Kościoła i stara się ją coraz lepiej wyrazić. Dlatego ojcowie Kościoła nieustannie powtarzali, że nie chcą powiedzieć nic nowego ani własnego, lecz pragną przekazać to, w co w Kościele od początku wierzono[183]. Ten z gruntu eklezjalny charakter wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą wyrażał się w tym

[180] Aug., c. Faust. 1,3; 15,3; c. ep. Pel. 1,2; f. et symb. 1. Zob. M. Fiedrowicz, *Propter infirmiores et simpliciores dominicas oves (ep. 191,2). Agostino vescovo: Difensore della fede dei semplici: Vescovi e Pastori in epoca Teodosiana* (SEA 58), Roma 1997, 695–702.

[181] Epiph., haer. 64,63,7–10; 76,54,11–16; 77,24,4–9.

[182] Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik...*, s. 56.

[183] Acta Max. Conf. 6 PG 90, 120C: „Nie mam żadnej własnej nauki, głoszę jedynie powszechną naukę Kościoła katolickiego". Cyr. Alex., trin. 1,2; Facund., defens. 12,1,29. Zob. J. Lebreton, *Le désacord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle* (2): RHE 20 (1924) 5–37, 34 n.

także, iż poglądy heterodoksyjne uważano po prostu za „niekościelne" (οὐκ ἐκκλησιστικόν) lub „obce wierze Kościoła" (*alienum ab Ecclesiae fide*)[184], a jednocześnie teologa prawowiernego często zwano *vir ecclesiasticus* lub „nauczycielem Kościoła" (*doctor Ecclesiae*)[185]. Kto próbuje uprawiać teologię poza Kościołem, ten może przemawiać tylko w swoim imieniu i nie powinien wychodzić poza granice własnych pomysłów (Facund., defens. 12,1,29). Mimo swej naukowej kompetencji, taki teolog jest tylko szlachetnym kamieniem, który wypadł z klejnotu i leży z boku w ciemności (Aug. s. 37,3). I na odwrót, dzięki swej żywej więzi z Kościołem pojedynczy teolog zyskuje to, czego nie ma pozostający w izolacji umysł uczonego. Mając na uwadze swego adwersarza – Eunomiusza, Grzegorz z Nyssy (Eun. 1,10) tłumaczył, na czym opiera się pewność jego skutecznej riposty:

> W zdrowym organizmie nawet najmniejszy członek, z racji swych powiązań z całości, jest mocniejszy i skuteczniejszy niż część uszkodzona i odłączona – nawet jeśli jest większa od tamtego członka[186].

Na przekór usiłowaniom pelagian chcących zinterpretować niektóre teksty Jana Chryzostoma w taki sposób, by poświadczały ich poglądy, Augustyn (c. Jul. 1,22) wskazywał na Kościół jako właściwy kontekst, w którego świetle należy objaśniać owe wypowiedzi: „...rozprawiając w Kościele katolickim [Jan z Konstantynopola] nie myślał, że ktoś inaczej miał go rozumieć"[187]. Nawet przypadkowe błędy czy wątpliwości nie naruszają wiarygodności teologa, dopóki jest zdecydowany wierzyć w to, w co wierzy Kościół, i tej wierze Kościoła bardziej ufać niż własnej ograniczonej opinii (Facund., defens. 12,1,27–29.35.44). Z ograniczeniami i brakami własnych subiektywnych poglądów może się łatwiej uporać, kto jest zakorzeniony w podmiocie powszechnego Kościoła i uczestniczy w tej wierze,

---

[184] Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju...*, s. 56; Orig., hom. in Gen. 3,2; hom. in Lev. 8,11: *capitis peccatum est, aliter quam fides ecclesiae continet, de divinis sentire dogmatibus;* Eus. h.e 5,20,4; Athan., ep. Epict. 3; Gr. Naz., or. 37,15.

[185] Orig., hom. in Lc. 16,6; comm. in Rom. 3,1; hom. in Ezech. 2,2; Pamph., apol. Orig. 16;33; Hier., in Mt. 1,3; Gr. Nyss., ref. Eun. 171. Zob. H.-D Altendorf, *Orthodoxie et hérésie. Réflexions provisoires*: *idem* (red.), *Orthodoxie et hérésie*, 125–141, 134 n.: „Chez presque tous les hérétiques, comme chez Arius, on voit clairment qu'il y a chez eux une relation plus froide à la responsabilité de la communauté, à la *praxis* (...) un manque de sens ecclésial et catholique, alors que chez tous ceux qui sont reconnus par l'Église comme docteurs, nous truvons d'une façon massive ce »sensus catholicus«, ou »ecclesiasticus«".

[186] J.A. Möhler, *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* I/2, Mainz 1827, 122, 128: „Wszystkimi korzeniami swego życia – wtedy nawet, gdy sięgały najdalej i najgłębiej – Atanazy tkwił w Kościele (...) Zakorzeniony całą swą istotą w Kościele i w całej jego przeszłości, razem z nim wzrastając, stał się jego wiernym odbiciem; Atanazemu w dużej mierze udzieliła się jego stałość i istotna niezmienność".

[187] Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, s. 104.

którą Kościół przechowuje w swej pamięci oraz tradycji. Ojcowie chętnie mówili o *anima ecclesiastica*, terminem tym określając ową przemianę podmiotu, przez którą autonomiczne, odizolowane ja zostaje włączone we wszechogarniające ja Kościoła, i zaczyna coraz bardziej myśleć jego kategoriami. Heretyk prędzej odejdzie od Kościoła niż zrezygnuje ze swoich osobistych poglądów (Facund., defens. 12,1,36); Orygenes (hom. in Jos. 7,6) natomiast swoją samoświadomość teologa wiernego Kościołowi wyraził w następujących słowach:

> Jeśli ja, który zdaję się być dla ciebie prawą ręką, nazywam się prezbiterem i, jak się wydaje, głoszę słowo Boże, uczynię cokolwiek przeciw nauce Kościoła i przeciw zasadom Ewangelii, tak iż tobie, Kościołowi, dam powód zgorszenia, niechaj Kościół jednomyślną decyzją odetnie mnie, swoją prawicę, i odrzuci przecz od siebie![188]

W rozumieniu patrystyki teologa znamionowało nie czynienie siebie samego miernikiem, lecz branie za miarę głębszego rozumienia, danego w wierze Kościoła. Teologia nie była indywidualnym zgłębianiem istoty Boga, lecz myśleniem w wierze Kościoła – *sentire cum catholica ecclesia* (Faust. Rei., ep. 1).

X. Myślenie o Bogu

1. Wiedza oparta na Objawieniu czy duchowa idolatria?

Po dokonaniu wyboru drogi i poddaniu własnego osądu wierze Kościoła, dzięki której rozum dowiaduje się, co jest konieczne, a co nie i w jakim stopniu należy ufać indywidualnemu umysłowi, mocą wewnętrznej logiki pojawia się w końcu pytanie o boskość Boga. Formalnym motywem, dla którego heretyk w coś wierzy, jest ludzka kalkulacja, nie zaś przekonanie, iż sam Bóg objawił się w ten właśnie, a nie żaden inny sposób, tak że człowiek tylko w to, a nie w coś innego wierzyć może, powinien lub musi[189]. „Herezja (...) jest wytworem ludzkiej lekkomyślności, a nie Boskiej powagi" (*humanae temeritatis, non divinae auctoritatis negotium est haeresis*)[190], jak to dobitnie sformułował Tertulian (adv. Marc. 4,4,5). Heretyk

[188] Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego...*, s. 43.

[189] Clem. Alex., strom. 7,97,2: „Za każdym razem wybierają to, co im się wydaje bardziej oczywiste, od tego, co zostało powiedziane przez Pana za pośrednictwem proroków i przez Ewangelię, a ponadto jeszcze przez apostołów; razem poświadczone i utwierdzone" – Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, s. 298.

[190] Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, s. 147.

nie ma ani odwagi, ani ochoty przyjąć Objawienia Bożego z wiarą; chce raczej siłami własnego rozumu wznieść się do Boga, a nawet ponad Niego. Ireneusz (haer. 4,19,1) tak pisał o gnostykach:

> Ich myśli wzniosły się ponad Boga, a w swych sercach wznieśli się oni ponad Mistrza. Rzekomo wznieśli się ponad Niego i poszybowali wyżej jeszcze (*superelati et supergressi*), w rzeczywistości jednak odeszli od prawdziwego Boga[191].

Nie mając odpowiedniej dyspozycji do przyjęcia prawdy, heretyk odważa się wspinać na górę Bożą, kończy się to jednak upadkiem na rumowisko własnych konstrukcji doktrynalnych (Gr. Nyss., v. Mos. 2,161).

W swym myśleniu heretyk kieruje się wszelkimi możliwymi motywami, tylko nie tym, który jest konstytutywny dla wiary: prawda Boga jest dostępna dla człowieka tylko wtedy, gdy w wierze poddaje się autorytetowi Jego słowa Objawienia. Heretyk nie chce przyjąć stawianego przez słowo Objawienia postulatu przeobrażenia jego woli i rozumu, polegającego na tym, że wierzący zgadza się na „wywłaszczenie", po to żeby wpisać się w wolę Boga i Jego poznanie, czy do nich się dostosować. Miejsce posłuszeństwa wobec słowa Bożego zajmuje apoteoza własnych pragnień[192].

Augustyn (c. Faust. 17,3) stawiał manichejczykom następujący zarzut: „Jeśli z Ewangelii wierzycie w to, co chcecie, i nie wierzycie, w co chcecie, to raczej sobie wierzycie niż Ewangelii"[193]. W swym paradoksalnym sformułowaniu: „poganie wierzą nawet nie wierząc (*non credendo credunt*), a heretycy nie wierzą nawet wtedy, gdy wierzą (*credendo non credunt*)" Tertulian (carn. 15,4) chciał podkreślić, że także niewierzący przyjmują treść niektórych przekonań chrześcijańskich, nawet jeśli formalnie nie wierzą w Objawienie; heretycy natomiast akceptują wiele prawd wiary, mimo iż w istocie nie poddają się przez wiarę autorytetowi objawiającego się Boga.

Hilary (in psalm. 1,8) bezbożność (*impietas*) istoty herezji widział w tym, że „do Boga nie przykłada miary Jego Objawienia, lecz ocenia Go według własnych upodobań"[194]. Wymyślanie (*fingere*) sobie własnego

---

[191] Iren., haer. 1,16,3; 2,25,4: *supertranscendere Deum*; Clem. Alex., strom. 7,97,3. Zob. A. Bengsch, *Heigeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus haereses" des hl. Irenäus von Lyon* (EThSt 3), Leipzig 1957,11: „Gnostyckie myślenie, to w gruncie rzeczy «*supergredi*». W rozumieniu Ireneusza, gnoza jest »wznoszeniem się myślą ponad Boga«".

[192] Tert., praescr. 37,2.

[193] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, cz. 1, 179.

[194] Hil., in psalm. 1,8: *Deum non ex Dei ipsius professione, sed ex arbitrii sui voluntate metiri*; trin. 1,8.13.15; Cyr. Alex., inc. (PG 75, 1207).

boga jest równie wielką bezbożnością, jak odrzucanie Go (*negare*)[195]. Ponieważ heretycy oddawali cześć bogom przez siebie wymyślonym, herezja była uważana za bałwochwalstwo[196].

Kasjan natomiast taki wysuwał postulat (inc. 4,2,3–4):

> Musimy przekreślić i odrzucić lekkomyślne, pozbawione podstaw, niedorzeczności ziemskich argumentów, a wierzyć jedynie szczeremu świadectwu i otwartej prawdzie. W kwestiach związanych z Bogiem można wierzyć tylko tym świadectwom, które Bóg dał i w których sam o sobie powiedział. Jest więc rzeczą stosowną, żebyśmy w poznawaniu Go wierzyli Jemu samemu, bo od Niego pochodzi cała nasza o Nim wiedza. Nie ma wątpliwości, że człowiek nie poznałby Boga, gdyby On sam o sobie go nie pouczył. Słuszne zatem jest, żebyśmy wierzyli we wszystko, czego się dowiadujemy o Nim od Tego, któremu zawdzięczamy całą naszą wiedzę. Jeśli bowiem nie wierzymy Temu, od którego pochodzi nasza wiedza, wtedy w ogóle niczego nie wiemy, gdyż nie wierzymy Temu, dzięki któremu wiemy[197].

Ponieważ heretyk kurczowo trzyma się własnego wizerunku Boga, nieznany mu pozostaje paradoks Bożej mądrości, która w oczach świata wydaje się głupstwem, jednak przez swoje dzieła wykazała, że głupstwem jest mądrość tego świata (1 Kor 1,17–31). Tertulian (carn. 5,3–4) uczynił siebie rzecznikiem paradoksalnego charakteru działania Bożego i z całym realizmem bronił tego, co jest irytujące dla ludzkiego umysłu – wcielenia Boga oraz śmierci na krzyżu – i twierdził, że to właśnie jest znamieniem prawdziwej wiary:

> Dlaczego odrzucasz nieunikniony w wierze moment hańby (*necessarium dedecus fidei*)? (...) Syn Boży umarł: jest to wiarygodne dlatego, że niestosowne (*credibile est quia ineptum est*). Został pogrzebany i zmartwychwstał: jest to pewne, ponieważ jest niemożliwe[198].

Herezja niekiedy wyobraża sobie, że broni sprawy Boga, w rzeczywistości nie kroczy jednak wybranymi przez Niego drogami Jego działania[199]. Augustyn (nat. et gr. 39) zarzucał Pelagiuszowi, iż podawał się za rzecznika Boga, dlatego że bronił natury – tym samym odrzucał jednak miłosierdzie Lekarza. Chwała oddawana Stwórcy nie powinna prowadzić do

---

[195] Iren., haer. 1,10.,3; Tert., adv. Marc. 1,21,5.

[196] Tert., adv. Marc. 2,26,2; praescr. 40,9–10; Gr. Nyss., Eun. 2,100; Apoll, 19; Hil., in psalm.138,45.

[197] Hil., trin. 5,21: *a Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit, quia nonnisi se auctore cognoscitur.*

[198] U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*: ZThK 62 (1965) 153–177, 161–168; A. Vaccari, *„Credo quia absurdum". Chi l'ha detto?*: *idem, Scritti di erudizione e di filologia* II, Roma 1958, 17–21.

[199] Hil., trin. 4,6: *irreligiosa de Deo sollicitudo.*

kwestionowania Odkupiciela. Grzegorz Wielki (mor. 12,25,30; por. mor. praef. 6,15–7,16) pisał:

> Często zaś heretycy, jakoby czcząc Boga, sprzeciwiają się Jego tajemnicom i uważają to za pokorę, że zaprą się prawdy. Są bowiem tacy, którzy uważają, iż obrażaliby Boga, gdyby wyznawali, że przyjął On prawdziwe ciało, albo gdyby wierzyli, że mógł On rzeczywiście umrzeć za nas w ciele. Usiłując rzekomo przydać Bogu więcej czci, zmuszeni są zaprzeczyć prawdziwej chwale Jego łaskawości. Cóż jest potężniejszą chwałą Jego dobroci niż to, że nawet to, co wydawało Mu się niegodne, uczynił godnym przyjęcia na siebie dla naszego dobra? Kościół święty głosi prawdziwe Jego ciało i prawdziwą śmierć. Mówiąc tak, w przekonaniu heretyków obraża Boga[200].

Podważanie prawdy przez jej rzekomą obronę Tertulian (adv. Prax. 1,1) nazywał metodą Przeciwnika. Przykładowo, monarchianizm przez błędne pojmowanie jedności Syna z Ojcem zakwestionował właśnie jedność Boga, której rzekomo bronił.

2. *Filozofia: Matka herezji czy broń w walce z błędem?*

a) Problem właściwego posługiwania się filozofią

Twierdzenie, że herezja była w gruncie rzeczy umysłowym produktem filozofii, należało niemal od początku do herezjologicznych *topoi* starożytnego Kościoła. Analogia herezji ze szkołami filozoficznymi stała się tym samym ich genealogią. Ostrzeżenia apostoła (Kol 2,8), nawołującego do trzymania się z daleka od filozofii i fałszywych nauk opierających się wyłącznie na ludzkich tradycjach, uważano za biblijne potwierdzenie przekonania, że chrześcijańskie herezje mają źródło w mądrości tego świata[201]. Tak więc filozofów uważano za „patriarchów heretyków", a heretyków za ich potomków[202].

Tezę o filozoficznych źródłach herezji jako pierwszy wysunął Ireneusz (haer. 2,14, 1–7). Gnostyckim zwolennikom Walentyna odmawiał on jakiejkolwiek oryginalności i twierdził, że swe idee zaczerpnęli od pozbawionych wiedzy poetów oraz filozofów i „z wielu nędznych strzępów

---

[200] Św. Grzegorz Wielki, *Moralia*, t. III, s. 90. Tert., adv. Marc. 2,2,5: *censores divinitatis*; carn. 3,1; Lakt., inst. 4,30,6–7. Zob. St. Heid, *Die frühkirchliche Beurteilung der Häretiker als „Feinde des Kreuzes"*: M. Hutter, W. Klein, U. Vollmer (red.), *Hairesis. FS K. Hoheisel* (JAC.E 34), Münster 2002, 107–139.

[201] Tert., praescr. 7,7; an. 3,1; adv. Marc. 5,19,7; Cyr. Jer., cat. 4,2; Hil. trin. 1,13; Ambr., fid. 1,41; in psalm. 118,22,10. Por. G. Madec, *Saint Ambroise et la Philosophie*, Paris 1974, 200–207 (dzieje recepcji).

[202] Tert., an. 3,1; adv. Hermog. 8,3; apol. 47,9; Hier. ep. 133,2.

zszyli jeden łachman" (haer. 2,14,2)[203]. W swym dziele *Refutatio omnium haeresium* (po roku 222) Hipolit systematycznie opracował tę tezę w ten sposób, że każdą jedną herezję powiązał z określoną szkołą filozoficzną jako glebą, z której wyrosła, a samych heretyków próbował przedstawić jako zwykłych plagiatorów (κλεψίλογοι: haer. prooem. 11):

> Herezjarchowie wywodzą się od starożytnych i jak handlarze starzyzną poskładali w jedną całość ich błędy; łączą je z sobą wedle własnych pomysłów i jako nowe osiągnięcia głoszą niezorientowanym w tej materii (haer. 5,6,2)[204].

W przekonaniu Hipolita herezje w gruncie rzeczy nie były niczym innym, jak dalszą deprawacją i tak już małowartościowych poglądów filozofów. Także Tertulian uważał herezje za pochodną filozofii. Różne błędne nauki miały swe źródło w tym, że poszczególne poglądy filozoficzne łączyły się z jakąś prawdą objawioną i fałszowały ją przez naginanie do własnych przesłanek[205].

W jakim stopniu jest uzasadniony ten zarzut, który poza wzmiankowanymi autorami w późniejszym czasie stawiał przede wszystkim Epifaniusz (*Panarion*) i nawet jeszcze u schyłku epoki patrystycznej wysuwał Izydor z Sewilli[206], nie tylko przeciw czołowym herezjarchom II wieku – Marcjonowi[207], Apellesowi[208], Hermogenesowi[209], Walentynowi[210], monarchianom[211] – lecz także przeciwko tak różniącym się od siebie teologom, takim

---

[203] A. Benoît, *Irénée et l'hérésie*: Aug. 20 (1980) 55–67, 61 n.; Le Boulluec, *Notion* I, 124 n.

[204] K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner* Refutatio omnium haeresium (GOF.H 4), Wiesbaden 1975; M. Marcovich, *Introduction: Hippolytus, Refutatio omnium haeresium* (PTS 25), Berlin – New York 1986, 35–38; E. Prinzivalli, *Eresia ed eretici nel corpus Ippolitano*: Aug 25 (1985) 711–722.

[205] Tert., praescr. 7,3–5; apol. 47,9; adv. Marc. 1,13,3; 5,19,7; an. 3,2; 18,3–4.12; 23,5. Zob. Fredouille, *Tertullien*, 340 n.; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien* I, Paris 1966, 141–143.

[206] PS.-Anthim., eccl. 7; Facund., defens. 2,5,6; Zob. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'espace wisigothique* II, Paris 1959, 594–600.

[207] Clem. Alex., strom. 4,18,1; Tert., praesce. 7,3; adv. Marc. 1,25,3. Zob. D. Schleyer, *Einleitung:* Tertullian, *De Praescriptione haereticorum* (FC 42), Turnhout 2002, 54–57; R. Braun, *Introduction: Tertullien, Contre Marcion* I (SC 365), Paris 1990, 63 n., 310–312.

[208] Tert., praescr. 7,4. Zob. Schleyer, *Einleitung*, 63 n.; K. Greschat, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts* (SVigChr 48), Leiden 2000, 123–134.

[209] Tert., adv. Hermog. 1,3; Zob. J.H. Waszink, *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*: VigChr 9 (1955) 129–147, 138–141; Greschat, *Hermogenes und Apelles*, 274–286.

[210] Iren., haer. 2,14,3–4; Hippol., haer. 6,2129; Tert., praescr. 7,3; an. 18,4.

[211] Eus., h.e. 5,28,13.

jak Orygenes[212], Nowacjan[213], Manes[214], Ariusz[215], Apolinary[216], duchoburcy[217], Eunomiusz i Aecjusz[218], Pelagiusz[219] i Nestoriusz?[220]

Schematyzacja relacji zależności dokonana przez Hipolita niewątpliwie nie w pełni odpowiadała rzeczywistości, gdyż ta była o wiele bardziej złożona[221]. Powiązania heretyków z ich filozoficznymi prototypami były często oparte na zewnętrznych podobieństwach terminów i idei; w zestawieniu z motywami teologicznymi czynniki filozoficzne miały często znaczenie drugorzędne; cytaty greckich myślicieli dowodziły bardziej biegłości w *interpretatio gnostica* cudzych idei niż rzeczywistych wpływów treściowych; duchowe zaplecze herezji strona chrześcijańska interpretowała niekiedy zupełnie inaczej; herezje rodziły się nierzadko po prostu z fałszywego rozumienia, bezkrytycznego przywłaszczania sobie lub skrajnego interpretowania poglądów filozoficznych; niekiedy tendencje dualistyczne wschodniej proweniencji wywierały większy wpływ na herezje niż poglądy filozoficzne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tam, gdzie te ostatnie pozostawiły niezaprzeczalny ślad, wynikało to nie tyle ze znajomości źródeł z pierwszej ręki, ile z atmosfery przesiąkniętej filozoficznymi eklektyczno-synkretycznymi pojęciami, która cahrakteryzowała na ogół myślenie tamtej epoki. Trudno na przykład zgodzić się z twierdzeniem, że „Platon stał się kramarzem wonnych przypraw dla wszystkich kacerzy" (Tert., an. 23,5). Wpływ miało w każdym razie uprawianie filozofii na modłę platońską, od III wieku po Chrystusie coraz wyraźniej kształtujące klimat, na którego treść składały się zapożyczane od Platona idee, obrazy i cytaty.

Należy jeszcze zauważyć, że platoński dorobek myślowy wywierał większy i trwalszy wpływ na posługujących się filozofią przedstawicieli ortodoksji, niż na myślicieli heterodoksyjnych[222]. Zachodzi też między

[212] Marcell., frg. 22 (88); Hier., ep. 124,6; c. Jo. 19.

[213] Cypr., ep. 55,24; 60,3.

[214] Socr., h.e. 1,22,1.

[215] Hier., c. Lucif. 11; Ambr., fid. 1,85; 4,46.

[216] Nemes., nat. hom. 1.

[217] Basil., Spir. 5.

[218] Basil., Eun. 1,9; Ambr., inc. 2,7.

[219] Hier., in Jer. 4,2; adv. Pel. prol. 1.

[220] R. Arnou, *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'unité des „Intelligibles"*: Gr. 17 (1936), 116–131.

[221] Turner, *Pattern*, 218–222.

[222] A. Louth, *Christlicher Platonismus*: TRE 26 (1996) 702–707; A.M. Ritter, *Spätantikes Christentum und platonische Philosophie*: C. Andresen (red.) *Handbuch der Dogmengeschichte* I, Göttingen 1982, 111–116; E.P. Meijering, *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie*: VigChr 28 (1974) 15–28; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, 856–869; J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1990 (= Paris 1961), 103–122; R. Arnou, *Platonisme des Pères*: DThC 12/2 (1935) 2258–2392;

nimi pewna zasadnicza różnica: recepcja idei filozoficznych ze strony teologów ortodoksyjnych dokonywała się w sposób bardziej zróżnicowany, wybiórczy i przekształcający (χρῆσις)[223], gdy tymczasem poglądy heretyckie często były następstwem bezkrytycznego przejmowania przez niektórych chrześcijańskich myślicieli pojęć filozoficznych, z najdalszymi tego konsekwencjami i z wszystkimi ich implikacjami. Z jednej więc strony brano z filozofii pojedyncze terminy, metafory, symbole i idee, a następnie włączano w chrześcijańskie myślenie poddane wierze oraz wykorzystywano w ten sposób, że – na podobieństwo materiałów pozyskiwanych z antycznych świątyń do budowy bazylik – tu i ówdzie pełniły funkcję podtrzymującą, wspierającą, a nawet dekoracyjną, jednak nie decydowały o strukturze całości. Z drugiej zaś strony dane Objawienia włączano w system filozoficzny i dostosowywano do któregoś z systemów filozoficznych, który miał stanowić gwarancję ich zgodności i wiarygodności, niejednokrotnie jednak okazywał się łożem Prokrusta, zdolnego osiągnąć tę zgodność tylko przez istotne przekształcenie autentycznego kształtu Objawienia.

Nie można żadną miarą wszystkich wczesnochrześcijańskich herezji zredukować do wpływów filozofii, nie sposób jednak zaprzeczyć głoszonej przez ojców tezie o tej ich zależności, szczególnie w odniesieniu do gnozy Walentyna, monarchianizmu i arianizmu.

Gnoza Walentyna może być uważana za próbę uatrakcyjnienia chrześcijaństwa w oczach ówczesnych warstw wykształconych przez nasączenie go wątkami platońskimi i mitologizację[224]. W poszukiwaniu rozwiązania niektórych problemów filozoficznych, co do których orędzie biblijne dawało niewystarczające, bo zbyt zwięzłe, odpowiedzi – powstanie świata

---

E. v. Ivánka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln ²1990; Studer, *Schola christiana*, 136–194.

[223] Co do ogólnej zasady, zob.: Ch. Gnilka, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des „rechten Gebrauches"*, Basel 1984; t. II. *Kultur und Konversion*, Basel 1993.

[224] Ch. Markschies, *Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist Gnosis?*: A. Franz (red.), *Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart*, Paderborn 1999, 47–91; *idem, Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche, oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie*: A. Böhlig, Ch. Markschies (red.), *Gnosis und Manichäismus* (BZNW 72), Berlin – New York 1994, 1–37; M. Hengel, *Die Ursprünge der Gnosis und das Christentum*: J. Adna, S.J. Hafemann, O. Hofius (red.), *Evangelium – Schrifauslegung – Kirche. FS P. Stuhlmacher*, Göttingen 1997, 190–223, 195–203; B. Aland, *Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie*: D. Wyrwa (red.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS U. Wickert* (BZNW 85), Berlin – New York 1997, 1–24; Schleyer, *Einleitung: Tertullian, De praescriptione haereticorum* (FC 42), 26–30.

i człowieka, źródło zła[225] – gnostycy ci uzupełniali chrześcijańską teologię przede wszystkim z perspektywy protologicznej i eschatologicznej, przejmując myślowy dorobek filozofii platońskiej w jej popularnej wersji i – wzorując się na Platonie – rozwijali, nadając jej postać mitów. W wyniku tego orędzie biblijne otrzymało, skonstruowaną ze spopularyzowanych wątków filozofii platońskiej, swoistą prehistorię i eschatologię, które miały czynić zadość ówczesnej potrzebie racjonalności. Wszystkie wydarzenia tego świata miały tu swe prawzory już w kosmicznej rzeczywistości idei. W konsekwencji uczniowie Walentyna platońską wersję idei włączali w biblijne opowiadania o początku i końcu świata.

Ukierunkowanie tej formy teologii, prowadzące nieuchronnie do zerwania z Kościołem, nie było koniecznym następstwem hołdowania przez nią ideałom filozofii szkół. Że tak rozumiana teologia nie musiała do tego prowadzić, dowodzą tacy apologeci, jak Justyn i Atenagoras, a także Klemens z Aleksandrii, przedstawiciel tamtejszej szkoły, oraz kierowany przez Orygenesa ośrodek naukowy w Cezarei[226]. Decydujący był tu raczej zakres, w jakim szkoła Walentyna wykorzystywała filozoficzną myśl do wyjaśniania i ukazywania chrześcijańskiej samoświadomości, a także posługiwała się nią w interpretowaniu tekstów Pisma Świętego. To właśnie spowodowało przeładowanie orędzia Objawienia teoriami filozoficznymi i ich ubarwioną wersją znajdowaną w mitach – do tego stopnia, że niekiedy pełniło ono już tylko funkcję ich ilustrowania i potwierdzania. Próba filozoficznej interpretacji chrześcijaństwa, podjęta przez myślicieli gnostyckich w II wieku w celu wprowadzenia na rynek światopoglądowy teologii konkurencyjnej, zdolnej dać przekonującą odpowiedź na najważniejsze pytania epoki, doprowadziła do stworzenia pogańskiej w znacznej mierze filozofii religii i usamodzielnionej mitologii. Jej odrzucenie przez Kościół stało się koniecznym warunkiem zachowania chrześcijańskiej tożsamości. Z jak niewielkim uznaniem autentycznych platoników tamtej epoki spotkali się owi teologowie eksperymentujący z platońską filozofią w jej popularnym wydaniu, świadczyć mogą wypowiedzi Plotyna (enn. 2,9). Komentował on bardzo krytycznie ową absurdalną adaptację platonizmu i oceniał ją nawet jako jego fał-

[225] Tert., praescr. 7,5: „Powtarza się więc u heretyków te same problemy, te same wywody, co i u filozofów. Stąd również pytanie: Skąd i dlaczego zło? Skąd Bóg? – pytanie, które ostatnio postawił Walentyn" – Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 46].

[226] C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*: JA 38 (1995) 16–37; *idem*, *Psychagogischer Unterricht bei Origenes. Ein Ansatz zum Verständnis des „Sitzes im Leben" der Entstehung von frühchristlichen theologischen Texten:* M. Hutter i in. (red.), *Heiresis. FS K. Hoheisel* (JAC.E 34), Münster 2002, 261–280; M. Knauber, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*: MThZ 19 (1968) 182–203.

szowanie – podobnie jak autorzy kościelni widzieli w nim deformację biblijnego orędzia[227].

Inny przykład nieudanej syntezy teologii z filozofią stanowi monarchianizm czwartego stulecia. Szkoła Marcelego z Ancyry próbowała do danych Objawienia zastosować stoicką teorię ekspansji (ἔκτασις) i kontrakcji (συστολή) boskiego *pneuma*, aby z pomocą tej koncepcji wyjaśnić, pozostające w napięciu do monoteizmu, trynitarne wypowiedzi Pisma[228]. Taka interpretacja mogła być łatwo dostępna dla rozumu, jednak sprowadzenie trynitarnego paradoksu wiary do systemu stoickiego okazało się w końcu rozwiązaniem pozornym, które nie wyjaśniało ani jedności, ani troistości Boga zgodnie ze świadectwem Pisma.

Tego, czego nie mogło wyjaśnić myślenie stoickie, teologowie ariańscy próbowali dokonać, posługując się kategoriami późnego platonizmu. Również tutaj obraz Boga i świata w filozofii greckiej dawał siatkę pojęć, za pomocą której można było, jak się wydawało, logicznie wyjaśnić chrześcijańskie orędzie[229]. Ariusz chciał wpisać chrześcijaństwo w racjonalne struktury średniego i późnego platonizmu. W tym celu utożsamił biblijną *trias* Ojciec–Syn–Duch z *trias* średniego platonizmu *hen–nous–psyche* i – opierając się na ściśle filozoficznym rozumieniu monoteizmu – wyłączył Logos i Pneuma z obszaru niezmienności Boga, degradując je do stopnia pośredniego między Boską monadą a światem. W obrębie tego systemu myślowego Logos otrzymał funkcję, można by powiedzieć, „zapchajdziury", zajmując miejsce owej istoty pośredniej między jednością a wielością, będącej postulatem mocnego zaakcentowania transcendencji Boga, koniecznym do samego zaistnienia świata[230]. *Ratio naturaliter ariana* uległa w ten sposób pokusie traktowania filozoficznych formuł i pojęć jako gotowego rozwiązania problemów myślenia opartego na wierze, bez uprzedniego krytycznego zbadania ich teologicznej przydatności. W konsekwencji rozum naraził się na zarzut, „że próbuje dostosować się i zjednać sobie roztropność światową"[231]. Ponieważ w swych koncepcjach Boga

---

[227] K. Alt, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift* II,9 (AAWLM.G 7/1990), Wiesbaden 1990.

[228] P. Hadot, *Typus, Stoïcisme et Monarchianisme au IVe siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus:* RThAM 18 (1951) 177–187; M. Spanneut, *Le stoicisme des Pères de l'Église* (PatSor 1), Paris ²1957, 301–316; Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, 593 n.

[229] A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, I, Freiburg i. Br. ³1990, 356–385; *idem*, *Mit ihm*, 594 n.; R. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums* (EichHR 16), München 1979, 10–15; É. Boularand, *L'Hérésie d'Arius et la „foi" de Nicée* I, Paris 1972, 101–124; F. Ricken, *Die Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisarea, Areios und Athanasios:* ThPh 53 (1978) 321–352.

[230] Athan., Ar. 2,24; syn. 16.

[231] Św. Hilary, *O Trójcy Świętej*, s. 201.

arianie kierowali się kryteriami przyrodzonego rozumu, padli „łupem filozofii"[232] (Hil. trin. 8,53; por. Kol 2,8) i mogli służyć za przykład przemienionej w herezję recepcji poglądów filozoficznych.

b) Posługiwanie się dialektyką

Gdy Hilary (trin. 12,19) mówił w tym kontekście o „zawiłych kwestiach podstępnej filozofii"[233], chciał zwrócić uwagę na zręczne posługiwanie się metodą dialektyczną, zwłaszcza przez późniejszych neoarian, którzy za pomocą subtelnych sylogizmów chcieli swych oponentów zmusić do defensywy i skłonić do przejścia na pozycje ariańskie:

> Wszak sofizmat, uwikłany w zawiłości figur sylogistycznych, potrafi pozbawić oparcia, jakie daje wiara, umysł słaby, bo to teza podstępna, uwikłana w zawiłych pytaniach, nie pozwala, aby odpowiedź prosta rozwiała postawione trudności i obroniła własne stanowisko, bo i pamięć już zawiodła. Co również można poradzić na przykład na takie pytanie, które zadają: „Czy coś istnieje przed narodzeniem?" (...). Godząc się na to, gdyż to jest słuszne, odrzucamy wiedzę zdobytą dzięki wierze, a przytakujemy tezie wymuszonej niezbożnymi i obcymi [wierze] argumentami[234].

Już w polemice z gnostykami poddawano krytyce pojawienie się „chrześcijaństwa dialektycznego" (Tert., praescr. 7,8)[235], usiłującego za pomocą niekończących się dyskusji wiarę podporządkować interpretacji, której metody obce są zasadom orędzia objawionego:

> [Dialektyka] narzuca rzeczom reguły, raz zestawia je ze sobą, to znowu rozpatruje każdą z osobna, z pewnego czyni niepewne, powołuje się na analogie, tak jakby wszystko było z sobą porównywalne, wszystko ujmuje w przepisy, mimo iż nawet podobne do siebie rzeczy mają różne właściwości, nie pozostawia żadnego obszaru działaniu Bożemu, a własne poglądy wyniosła do rangi praw natury (Tert., an. 2,2)[236].

---

[232] *Ibidem*, s. 265.

[233] *Ibidem*, s. 395.

[234] *Ibidem*, s. 395 n. Ambr., inc. 9,89; Hier., in Naum 3,13–17; Basil., Eun. 1,5.

[235] Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism*, s. 47].

[236] Iren., haer. 2,14,5: „Znamienne dla stylu Arystotelesa przebiegłość i dzielenie włosa na cztery w kwestiach spornych chcą przenieść na obszar wiary". Tert., praescr. 7,6: „Biedny Arystotelesie! Tyś to wymyślił dialektykę dla heretyków, tę mistrzynię zarówno w budowaniu, jak i w burzeniu, giętką w zdaniach, zdolną wymusić każdy wniosek, stanowczą w dowodzeniu, niestrudzoną w kłótniach, uciążliwą nawet dla samej siebie, mówiącą o wszystkim w ten sposób, by nic nie powiedzieć". Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [w: *Wybór pism,* s. 46]; carn. 16,1; 17,1; 20,1; adv. Marc. 5,19,7. Zob. A. Quacquarelli, *Miserum Aristotelen! (Tertulliano, „De Praescriptione haereticorum" 7)*: RSFil 8 (1956) 66–80; Schleyer, *Einleitung* (FC 42), 68 n., 71 n.

Próbki quasi-sylogistycznej argumentacji posługującej się urywkami Pisma znajdują się już u Marcjona[237]. W obszernym dziele zatytułowanym „Sylogizmy" jego uczeń Apelles szukał domniemanych sprzeczności w Starym Testamencie za pomocą formalnych reguł logiki[238]. Zgodnie z pewnym anonimowym opisem szczególną zależność od arystotelesowskiej sylogistyki, jak również od standardu naukowego geometrii na przełomie II i III wieku wykazywała jedna ze szkół teologicznych w Rzymie, której zwolennicy – uczniowie garbarza Teodota lub późniejsi artemonianie – Chrystusa uważali za zwykłego człowieka, a przy tym „nauk pogańskich nadużywali do stwierdzenia swych zapatrywań heretyckich" (Eus., h.e. 5,28,15)[239]. Jakie były konkretne powiązania herezji chrystologicznych tych psylantropistów z metodą sylogistyczną, trudno dociec. Była to próba nadania teologii precyzji starożytnej geometrii i oparcia jej – na wzór nauki ścisłej – na podstawach aksjomatyczno-dedukcyjnych. Niektóre zdania Pisma pełniły rolę przesłanek logicznych dedukcji, z których wysnuwano wniosek potwierdzający chrystologiczny psylantropizm. Około roku 210 szkoła ta istniała już jako odrębna gmina, niezależna od Kościoła rzymskiego.

Najostrzejszej krytyce dialektyka została jednak poddana dopiero w późniejszej fazie kontrowersji ariańskich[240]. Już Ariusz[241], przede

[237] Tert., adv. Marc. 1,2,1–3; 2,24,3.

[238] Ps.-Tert., haer. 6,6. Zob. A. v. Harnack, *Marcion*, 413*–416*; R.M. Grant, *Heresy and Criticism. The search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville – Kentucky 1993, 75–88; Greschat, *Apelles und Hermogenes*, 45–72.

[239] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 246; Eus., h.e. 5,28,13–19. Zob. H. Schöne, *Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie*: Th. Klauser, A. Rücker (red.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. FS F.J. Dölger*, Münster 1939, 252–265; J. de Ghellinck, *Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires*: *idem*, *Patristique et Moyen-Âge* III, Brüssel – Paris 1948, 245–310, 289–295; W.A. Löhr, *Theodotus der Lederarbeiter und Theodotus der Bankier – ein Beitrag zur römischen Theologiegeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts*: ZNW 87 (1995) 101–125, 103–105; Grant, *Heresy and Criticism*, 67–72.

[240] Ambr., in psalm. 118,22,10: „[Arianie] znajdowali sobie sidła argumentów i słowne pułapki zgodne z regułami dialektyki"; fid. 1,42: „Całą skuteczność swej trucizny upatrują w dialektycznych wyjaśnieniach, których istotnym przeznaczeniem, zdaniem filozofów, jest nie otrzymywanie konstruktywnych wyników, lecz osiąganie celów destruktywnych. Bóg nie chciał jednak ocalić swego ludu za pomocą dialektyki" (*Sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*); 1,84–85; inc. 9,89; Hier., in psalm. 143,14; in Osee 3,10,14–15; c. Lucif. 18; Pelag., in 1 Tim. 6,21; Basil., Eun. 1,5; Ephr., hdf. 30,8–9; 87,4. Zob. Ghellinck, *Opposition*: *idem*, *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle*: RHE 26 (1930) 5–24; *idem*, *Quelques mentions de la dialectique stoicienne dans les conflits doctrinaux du Ive siècles*: F.-J. von Rintelen (red.), *Philosophia perennis. Festgebe J. Geyser* I, Regensburg 1930, 57–67; A. Meredith, *Orthodoxy, Heresy and Philosophy in the Later Half of the Fourth Century*: HeyJ 16 (1975) 5–12.

[241] Athan., syn. 18; Socr., h. e. 1,5,2; Soz., h.e. 1,15,3. Zob. H.A. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism*: *idem*, *Religious Philosophy. A Group of Essays*, Cambridge–Mass. 1961, 126–157.

wszystkim jednak przedstawiciele radykalnego skrzydła arian, anomejczycy, Aecjusz[242] i jego uczeń Eunomiusz[243], w przekonaniu swych przeciwników kapadocjan, dokonali niebezpiecznej zmiany paradygmatu – przez to, że *theologia* zamienili na *technologia*, z nauki o Bogu uczynili „sztukę bezbożności" (τέχνη ἀσεβείας: Gr. Naz., or. 21,13)[244], która posługując się sofistyczną dialektyką, groziła rozmyciem dogmatu w sylogizmach „niszczących wiarę i pozbawiających tajemnice ich treści" (Gr. Naz., or.31,23)[245]. Τεχνολογία oznaczała na początku wykład zgodny z regułami sztuki, szczególnie retoryki (Arist., rhet. A 1 1354b17, 1355b 19), jednak u autorów kościelnych termin ten nabrał sensu negatywnego, gdyż oznaczał całkowite poddanie się teologii regułom arystotelesowskiej logiki i dialektyki. Ta ostatnia nie była już – jak u samego Stagiryty – służącą metafizyki, lecz stała się jej panią. Ponieważ ważniejsza od treści była dla niej forma myślenia, późniejsi arianie stali się naśladowcami współczesnej im tzw. drugiej sofistyki, która na terenie literatury i retoryki praktykowała to, czego oni dokonywali także w teologii. *Theologos*, który stał się *technologos*, upodobnił się do sofisty, dla którego jego arsenał logiczno-dialektyczny stał się celem sam w sobie i był bez różnicy i ograniczeń stosowany do wszystkich przedmiotów. „Usiłują Boga zamknąć w sylogizmach" (Epiph., haer. 69,70,1) – tak brzmiał zarzut stawiany dogmatyzującemu racjonalizmowi. Mając na myśli mocno naciągane wnioski z biblijnych zwrotów „z Niego", „przez Niego" i „w Nim" (Rz 11,36), Grzegorz z Nazjanzu (or. 31,20) krytykował „wtłaczanie rzeczywistości Bożych w reguły języka"[246] i ostrzegał przed profesjonalizacją bezbożności, dla której za pomocą tych metod zbudowano formalny warsztat (or. 27,9)[247].

---

[242] Epiph., haer. 76,2,1–3; 26,5; 54,11–13; Gr. Nyss., Eun. 1,46; Socr., h.e. 2,35,6–9; Philost., h. e. 8,18.

[243] Basil., Eun. 1,5; Soz., h.e. 6,26,3; Philost., h.e. 8,18. Zob. E. Vandenbusche, *La part de la dilectique dans la théologie d'Eunomius „le technologue"*: RHE 40 (1944–1945) 47–72; L. Abramowski, *Eunomios:* RAC 6 (1966) 936–947; B. Sesboüé, *Introduction: Basile, Contre Eunome* I (SC 299), Paris 1982, 35–38; Turner, *Pattern*, 225: „In the hands of Eunomius theology becomes not the garden of a mystic but the paradise of a logician".

[244] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 231.

[245] Basil., ep. 90,2: „Ludzie ci teologię zamienili na rozprawianie o prawidłach sztuki" (τεχνολογοῦσιν..., οὐ θεολογοῦσιν); Eun. 1,9; Spir. 5; 13: „W takich oto rozprawach na temat słów wykrzywiają prostotę i naturalność wiary". Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, s. 97; Gr. Nyss., Eun. 3,5,5–6; Gr. Naz., or. 25,18; 29,21; 31,18.20; Thdt., haer. 4,3: „Eunomiusz (...) teologię zamienił na rozprawianie o sztuce". Zob. Vandenbussche, *Part*, 50–52.

[246] Basil., Spir. 6: „Z pewnością nie powiemy, że wolność Ducha jest zniewolona małodusznością tych z zewnątrz (czyli filozofów)". Św. Bazyli, *O Duchu Świętym* s. 88. Zob. H. Dörrie, *Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen: idem, Platonica Minora* (STA 8), München 1976, 124–136.

[247] Gr. Naz., or. 31,20: (κατατεχνολογεῖς ... τὸ θεῖον; or. 21,13: τέχνην ἀσεβείας ἐδημιούργησαν; or. 27,9: (καινὸν ἐργαστήριον ἀσεβείας ἐδημιούργησας).

Aecjuszowi i innym radykalnym arianom stawiano zarzut uprawiania teologii *more geometrico*[248], czyli przemieniania *theologia* w *physiologia*[249], inaczej mówiąc – rozpatrywania natury Boga jako „nauki o przyrodzie". Tym samym przeciwstawiano się racjonalistycznym ambicjom uprawiania teologii z dokładnością i ścisłością porównywalną do nauk przyrodniczych:

> Bliski śmierci jest zuchwalec, który swą wiarę w dyskusjach poddaje niekończącym się analizom i w swych badaniach chce się zagłębiać w morzu tajemnic (Ephr., hdf. 23,2).

W polemice antyariańskiej często może nazbyt jednostronnie przesłanki przeciwników redukowano do wpływów starożytnej logiki i dialektyki, a pomijano inne źródła ich myśli. Jednak bezkompromisowa krytyka, którą przez całe stulecia różni autorzy kościelni kierowali przeciwko „technicyzacji" i „schematyzacji" teologii (Epiph., haer. 76,2,1), wskazuje, że widziano w tym poważne jej zagrożenie. Konflikt był tu głębszy: nie sprowadzał się do samej doktryny, lecz dotyczył metody uprawiania teologii. Wydawało się, że Kościół uległ entuzjazmowi dialektyków, który niczym plagi egipskie wdarł się do teologii, szerzył się na kształt epidemii i wiarę wydawał na pastwę niekończących się dyskusji, to zaś groziło, iż „wielka tajemnica" (1 Tm 3,16) stanie się małą sztuczką" (τεχνύδριον)" (Gr. Naz., or. 27,2)[250].

Arystoteles, którego imię było symbolem myślenia logiczno-dialektycznego, awansował na „biskupa arianów" (Faustin., trin. 27), a z kolei arian zwano neoarystotelikami[251]. Antyteza *piscatorie non aristotelice* stała się popularną dewizą, pozwalającą odróżnić teologię wierną prostemu duchowi wiary apostoła od przebiegłej sofistyki[252]. Polemika ta staje się zrozumiała, gdy weźmiemy pod uwagę przykłady, za pomocą których ojcowie wykazywali, w jaki sposób anomejczycy i duchoburcy „gromadzili swe sylogizmy" (Gr. Naz., or. 31,7): Jeśli Duch Święty jest niezrodzony,

---

[248] Epiph., haer., 76,2,2: διὰ γεωμετρίας τινὸς καὶ διὰ σχημάτων περὶ θεοῦ λέγειν τε καὶ ὁρίζειν.

[249] Gr. Nyss., Eun. 3,7,4; in Cant. 11 (FC 16/3, 610 n.).

[250] Gr. Naz., or.21,12; 27,9; 32,25. Zob. J. Plagnieux, *Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris 1952, 13–20.

[251] Epiph., haer. 69,71,1; Faustin., trin. 11: *Noli* (...) *adversus Christum* (...) *Aristotelis artificis litium argumenta colligere.*

[252] Hil., trin. 2,13; ad Const. 2,8; Ambr., fid. 1,57.84; inc. 9,89; in psalm. 118,22,10; Epiph., haer. 76,37,16; Gr. Naz., or. 23,12; Hier., in psalm. 143,14–15; c. Lucif. 14; Aug., civ. 22,5; Leo, ep. 164,2; Honor., ep. 1 ad Sergium 297–300. Zob. H. Hagendahl, *Piscatorie et non aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern: Septentrionalia et Orientalia. Studia B. Karlgren dedicata*, Stockholm 1959, 184–193; Madec, *Ambroise et la Philosophie*, 214–224.

to jest całkowicie równy niemającemu początku Ojcu; jeśli zaś jest zrodzony, to jest zrodzony albo przez Ojca – i wtedy mamy dwóch Synów Bożych, czy dwóch Braci – albo przez Syna, i wtedy mamy Boga-Wnuka i Boga-Dziadka Ducha[253]. Przykład ten ilustruje, z jednej strony, nieudolne posługiwanie się biblijnymi metaforami, których sztuczna analiza często nie miała nic wspólnego z odpowiadającą im rzeczywistością[254], a z drugiej strony – upodobanie w technice dylematów, która z pozoru wymuszała przyjęcie głoszonej tezy[255]. W rękach teologów ariańskich metoda dialektyczna przybierała postać swoistego dynamizmu, który uniemożliwiał rzeczywiste słuchanie słowa Pisma, tajemnicę Boga zastępował ludzką logiką, a duchowe bogactwo historycznie uzasadnionej wiary próbował uwięzić w formalnych sylogizmach[256].

„Heretycy wzywają nas do posługiwania się retoryką, tak samo jak filozofowie zmuszają nas do uprawiania filozofii" (Tert., res. 5,1)[257]. Ponieważ zarzut ten z reguły wskazuje na metodę obrony, można powiedzieć, że także w IV wieku krytykowano praktykę dialektycznych technik argumentowania w stylu anomejczyków i duchoburców, posługując się tą samą metodą. W szczególności teologowie kapadoccy wykorzystywali swe świetne wyszkolenie dialektyczne do pokonywania przeciwników ich własną bronią[258]. Później, w epoce pochalcedońskiej, powstał gatunek literacki zbiorów aporii, które wykorzystywały logikę i sylogistykę Arystotelesa w służbie ortodoksji w ten sposób, że za pomocą tych technik były wykazywane pojęciowe nieścisłości i sprzeczności sformułowań dogmatycznych[259].

Ponieważ dialektyka miała za zadanie ułatwiać potwierdzanie zdolności ludzkiego rozumu, jak również, za pomocą dysput, umożliwiać jedno-

[253] Athan., ep. Serap. 1,15; 4,5; Gr. Naz., or. 31,8; Basil., hom. 24,6.

[254] Gr. Nyss., Eun., 2,127–128; 3,2,24; Gr. Naz., or. 29,8; Ambr., in psalm. 118,22,10: (*Ariani*) *Christi generationem putant usu huius saeculi colligendam.*

[255] Athan., ar. 1,22; 24; 26.

[256] Athan., ep. Serap. 4,5; Gr. Naz., or. 25,18; 29,21; 42,18; Basil., Eun. 1,9; Epiph., haer. 76,54,11–13; Cyr. Alex., thes. assert. 11 (PG 75,148A).

[257] Tert., res. 5,1: *Ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari philosophi.* W związku z lepiej udokumentowanym wariantem rękopisu, w którym brak słowa *philosophi* – zob. A. Quacquarelli, *Rhetoricari et philosophari:* RSFil 9 (1956) 79–93; Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien* I, 158: „C'est ainsi que les hérétiques nous provoquent à parler également en rhéteur, et de même encore en philosophe".

[258] Gr. Naz., or. 27,8; 29,9–10; 36,4; 43,23; Gr. Nyss., Eun. 1,282–316; 579; 599; 3,7,15; ref. Eun. 88–89; 92 n.; Didym., trin. 3,2; Cyr. Alex., thes. assert. 11 (PG 75, 145B–C); Aug., c. Jul. 5,51; 6,61; Socr., h.e. 3,16,1–22; Thdt., eran. 4. Zob. Studer, *Schola christiana*, 158 n.

[259] A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/1, Freiburg i. Br. 1986, 95–100; K.H. Uthemann, *Syllogistik im Dienst der Orthodoxie*: JÖB 30 (1981) 103–112; G. Röwekamp, *Aporiensammlung*: LACL (³2002) 52.

znaczne odróżnianie prawdy od fałszu[260], mogła również w teologii służyć do chronienia wiary przed fałszem błędnego myślenia: „Dialektyka jest jak mur chroniący prawdę przed podeptaniem jej przez sofistów" (Clem. Alex., str. 6,81,4)[261]. Dialektyka – wychodząc od niekwestionowanych zasad, uznawanych także przez przeciwnika z motywów naukowych (*scientia*) lub z racji wiary (*fide*) – mogła go logicznie doprowadzić do uznania innych jeszcze prawd, które z tych przesłanek z konieczności wynikały[262]. Posługiwanie się tą metodą można było uzasadnić również biblijnie. Starotestamentowe *spolia Aegyptiorum*, które Izraelici zabrali z Egiptu i użyli do przyozdobienia srebrnych oraz złotych naczyń w Miejscu Najświętszym (Wj 3,21 n., 12,35 n.) symbolizowały wykorzystywanie świeckiej wiedzy do naukowego opracowania prawdy wiary[263], Paweł zaś stał się nowotestamentalnym świadkiem koronnym właściwego wykorzystywania sztuki prowadzenia dyskusji, która zwalcza błąd i broni prawdy[264]. Idąc za argumentacją Pawła w 1 Kor15,13–20, gdzie apostoł odrzucane przez przeciwników powszechne zmartwychwstanie wyprowadza ze zmartwychwstania Chrystusa, Augustyn (doctr. chr. 2,31,48–37,55) wprawdzie podkreślał znaczenie dialektyki dla egzegezy, lecz jednocześnie także relatywizował jej wartość. Opanowanie metody dialektycznej nie utożsamia się jeszcze z poznaniem prawdy. „Dlatego też odmienną jest rzeczą znajomość zasad wnioskowania, a czym innym znajomość prawdziwości zdań" (doctr. chr. 2,34,52)[265]. Metoda odnosi się tylko do poprawności logicznego wnioskowania, a nie dotyczy słuszności zdań (doctr. chr. 2,32,50), dlatego sama nie może decydować o prawdziwości przesłanek. „Prawdziwych natomiast twierdzeń należy szukać w świętych księgach kościelnych" (doctr. chr. 2,31.49)[266].

---

[260] Clem. Alex., strom. 1,177,1–3; Aug., ord. 2,38; Cresc. 1,19; 2,3. Zob. J. Pépin, *La vrai dialectique selon Clément d'Alexandrie*: F. Fontaine, Ch. Kannengiesser (red.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou*, Paris 1972, 375–383; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Berlin 1988 (= Freiburg i. Br. 1909), 126–129; BAug 31, Paris 1968, 746 n., noty uzupełniające (A.C. de Veer); Studer, *Schola christiana*, 180–186.

[261] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 159; Clem. Alex., strom. 1,20,2; 43,1.4; 99,4; Ps.-Basil., Is. 2,92; tak już Plat., resp. 7,534c.

[262] Gr. Nyss., Eun. 1,217-219; Aug., Cresc. 1,19. Zob. BAug 31, Paris 1968, 747 n., noty uzupełniające (A.C. de Veer).

[263] Orig., ep. Gr. 2-3; Gr. Naz., or. 45,20; Gr. Nyss., v. Mos. 115–116; Eun. 3,5,16–17; Aug., doctr. chr. 2,40,60; c. Faust. 22,91. Zob. Gnilka, *Chresis* I, 57, 78 n., 89 n., 94 n.; M. Harl, *Origène, Philocalie, 1–20 sur les écritures* (SC 302), Paris 1983, 399–404 (odnośnie do Orig., ep. Gr.).

[264] Orig., comm. in Rom. 6,13; Aug., Cresc. 1,16–26; c. Jul. 5,51; Hier., ep. 49,13.

[265] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, s. 105.

[266] *Ibidem*, s. 101.

Już na długo przed Augustynem Orygenes (hom. in Lev. 5,7) w podobny sposób opisywał możliwości i granice świeckich metod naukowych w teologii. Wyłącznie ludzkie nauki, takie jak gramatyka, retoryka i dialektyka, nie mogą określać myślenia o Bogu, słowu Bożemu mogą natomiast służyć i dopuszczalne są bardziej klarowne sformułowania, piękny język oraz poprawna argumentacja. Wyraźną świadomość wartości metody miał posiadający staranne ogólne wykształcenie Dydym z Aleksandrii. O nim mówiono, że „przyswoił sobie sylogizmy Arystotelesa i piękny język Platona, nie w tym sensie, że uczyły one prawdy, lecz że stanowią broń prawdy w walce z kłamstwem" (Thdt, h.e. 4,29,3)[267].

3. *Szacunek dla tajemnicy*

a) Polemika z tendencjami racjonalistycznymi

„Jakież ty możesz mieć pojęcie o Bogu, jeśli zdajesz się całkowicie na rozmaite metody logicznego dowodzenia? Dokąd doprowadza cię rozum w twoich poszukiwaniach?" W tych słowach Grzegorz z Nazjanzu (or. 28,7) stanowczo zakwestionował racjonalistyczne podstawy teologii Eunomiusza, który przyjmował możliwość doskonałego poznania Boga przez człowieka. Jego argumentacja opierała się na filozoficznym założeniu boskiego pochodzenia mowy, która daje nie tylko opis rzeczy i ich właściwości, lecz w swej terminologii zapewnia adekwatne poznanie istoty. Właściwym i wyczerpującym terminem wyrażającym istotę Boga jest niezrodzoność (ἀγεννησία), co znaczy, że Bóg nie ma początku. Wychodząc z przesłanki doskonałej prostoty boskiego Bytu – gdy z pomocą pouczenia go przez Boga zrozumiał to pojęcie istoty Boga – człowiek może tak dokładnie poznać istotę Boga, jak On sam siebie poznaje. Historyk Kościoła Sokrates (h.e. 4,7,13–14) w następujący sposób zreferował podstawową tezę Eunomiusza:

> O swej własnej istocie Bóg nie wie nic więcej niż my; i nie jest ona bardziej znana dla Niego, a dla nas mniej. Przeciwnie: cokolwiek byśmy na jej temat wiedzieli my, bezwzględnie to samo wie i On; i na odwrót: co wie On, to samo bez różnicy znajdziesz po naszej stronie[268].

---

[267] Didym, trin. 3,1; Jo Dam., dial. 1.

[268] Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 336. Eun., apol. 7,21; Gr. Nyss., Eun. 1,154; 2,23; Epiph., haer. 76,54,17. Zob. W. Mühlenberg, *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern „Contra Eunomium"*: M. Harl (red.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 230–244, 230–234; R. Mortley, *From Word to Silence II. The Way of Negation, Christian and Greek (Theoph. 31)*, Bonn 1986, 128–159; J. Barbel (red.), Gregor von Na-

Eunomiusz mógł więc utworzyć pełne, adekwatne pojęcie Boga, które rzeczywiście ujmuje boską istotę i trafnie ją wyraża. Dlatego zwalczał tych, „którzy twierdzą, że ludzka natura nie jest zdolna pojąć Niepojętego" (Gr. Nyss., Eun. 3,8,1). Teologia Eunomiusza polegała w większej części na logicznych dedukcjach, wyprowadzanych z owego doskonale poznawalnego pojęcia istoty Niezrodzonego, którego, rzecz jasna, nie możemy odnosić do Syna ani do Ducha. W konsekwencji Ci dwaj byli nierówni (ἀνόμοιοι) niezrodzonemu (ἀγέννητος) Bogu. Momentem porywającym w teologii Eunomiusza, która rozwijała i radykalizowała logiczne implikacje pierwotnego arianizmu, była jej prostota, niezwykła jasność i wielki szacunek dla ludzkiego intelektu.

Ze zdecydowanym sprzeciwem spotkały się nie tylko zakwestionowanie wiary trynitarnej i przerosty metody dialektycznej. Do zasadniczej rozprawy z teologicznym racjonalizmem, któremu przeciwstawiano niepojętość Boga, szacunek wobec tajemnicy i sympatie do teologii negatywnej, doprowadziły przede wszystkim roszczenia Eunomiusza wyrażone w zdaniu „Znam Boga tak, jak On zna siebie samego" (Jo. Chrys., incomprehens. 2,158–159). Celem teologii negatywnej było „unikanie bezużytecznych prób zrozumienia tego, co niepojęte, aby naukowe badanie nieosiągalnej i niewyrażalnej natury nie dawało podstaw do sprzecznej z prawdą herezji" (Gr. Nyss., in Cant. 11)[269]. Trzej najwybitniejsi kapadocjanie, Efrem Syryjczyk oraz Jan Chryzostom, byli tutaj protagonistami teologicznego sprzeciwu[270].

Podstawowy problem wszelkich wypowiedzi o Bogu polegał przede wszystkim na tym, że skończony rozum nigdy nie może ogarnąć i pojąć

---

zianz, *Fünf theologischen Reden*, Düsseldorf 1963, 279 n.; K.H. Uthemann, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*: *idem* (wyd.), *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93), Berlin – New York 2005, 421–456.

[269] Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007, s. 178.

[270] E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (FKDG 16), Göttingen 1966; R.S. Brightman, *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*: GOTR 18 (1973) 97–114; Mortley, *From Word to Silence* II, 171–191; J. Daniélou, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après Jean Chrysostome*: RSR 37 (1950) 176–194; *idem*, *Introduction: Jean Chrysostome, Sur l'incompréhensibilité de Dieu* I (SC 28bis), Paris 1970, 9–29; E. Amand de Mendieta, *L'incompréhensibilité de l'essence divine d'après Jean Chrysostome*: P.C. Christou (red.), *Symposion. Studies on St. John Chrysostom*, Thessaloniki 1973, 23–40; G. Wunderle, *Zur religionsgeschichtlichen Würdigung der fünf Predigten des heligen Johannes Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott*: H.-J. v. Rintelen (red.), *Philosophia perennis. Festgabe J. Geyser* I, Regensburg 1930, 69–82; B. Bruns, *Arius hellenizans. Ephraem und die Neoarianer*: ZKG 101 (1990) 21–57, 47–52; S. Brock, *The Luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo – Mich. 1992, 145–154.

nieskończonego Boga[271] – także na tym jednak, że ludzkie słowo nigdy nie potrafi adekwatnie wyrazić tego, co zostało poznane[272]. Dlatego mówiono: „Na tym polega doskonała wiedza, aby tak znać Boga, że chociaż jest poznawalny, to jednak niewyrażalny" (Hil., trin. 2,7)[273]. Albo jeszcze dosadniej: „Taka jest wiedza o istocie Bożej: świadomość Jego niepojętości" (Basil., ep. 234,2)[274].

Te poglądy doprowadziły ojców do idei *docta ignorantia* (Aug. ep. 130,28), oświeconej niewiedzy. Efrem Syryjczyk (sdf. 2,159) pisał: „To wie wiedzący, że niczego o Nim nie wie". Augustyn (ord. 2,44; por. 47) mówił o „owym najwyższym Bogu, który jest lepiej znany w niewiedzy" (*qui scitur melius nesciendo*)[275]. O jedynym prawdziwym poznaniu niepojętego Boga podobnie pisał Cyryl Jerozolimski (cat. 6,2):

> Nie uczymy, czym Bóg jest, przyznajmy otwarcie, że Go dobrze nie znamy. Ale przyznanie się do nieznajomości w sprawach dotyczących Boga jest wielką wiedzą[276].

Zuchwałe postulaty domniemanej wiedzy niejednokrotnie przeciwstawiano pokornemu wyznaniu własnej niewiedzy[277]. Przeciwstawiając się zuchwałym przechwałkom heretyków, że Boga można poznać w sposób doskonały, Jan Chryzostom (exp. in Ps. 143,2) pisał: „Istnieje mianowicie poznanie w niewiedzy (ἐν ἀγνοίᾳ) i niewiedza w poznaniu (ἐν γνώσει ἄγνοιαν)".

W kwestii Boga z prawdą mijamy się tym łatwiej, im bardziej dany teolog jest przekonany, że wolno mu formułować wypowiedzi zamykające

[271] Gr. Naz., or. 30,17: „Nie może objąć całości ten nasz ludzki skład [duszy z ciałem]". Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 339; Basil., in psalm. 115,1: „Łatwiej jest małym kielichem wymierzyć całe morze, niż ludzkim umysłem ogarnąć niewyrażalną wielkość Boga".

[272] Aug., trin. 7,4,7: *verius enim cogitatur deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur;* en.Ps. 85,12; doctr. chr. 1,6,6; Mar. Victorin., gen. div. verb. 1; Athan., ep. mon. 1,2; Hil., trin. 2,7; 4,2; 11,44; Basil., hom. 15,1; Gr. Naz., or. 28,4; Ephr., hdf. 4,12; Jo. Dam., f.o. 1,2.

[273] Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, s. 84.

[274] Jo. Dam., f.o. 1,4: „Tylko to jedno można w Nim pojąć: nieskończoność i niepojętość". Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 28.; Gr. Nyss., v. Mos. 2,163.

[275] Ambr., inc. 3,21; Zob. V. Lossky, *Les éléments de „Théologie negative" dans la pensée de saint Augustin*: AM I, Paris 1954, 575–581.

[276] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 83.

[277] Orig., comm. in Gen. praef. (= Pamph., apol. Orig. 7): *cum multi imperitiam suam nesciunt* (...) *nos de rebus magnis et his quae supra nos sunt ignorantiam nostri non ignoramus*; Aug., ep. 197,5: *magis eligo cautam ignorantiam confiteri quam falsam scientiam profiteri*; s. 117,5: *magis pia est talis ignorantia quam praesumpta scientia. Loquimur enim de Deo* (...) *sit pia confessio ignorantiae magis quam temeraria professio scientiae*; ench. 17; 59; c. Prisc. 14.

dany problem i może wtedy przedstawić definitywne osiągnięcia. Paradoks poznania teologicznego polega na tym właśnie, że im jest dokładniejsze, tym dalej mu do upragnionego celu.

> Do poznania prawdy najbardziej się zbliża, kto sobie uświadomi, że chocby najwięcej posunął się w rzeczach Bożych, zawsze nowe otwiera się przed nim pole do badania. Kto zaś sądzi zarozumiale, że już osiągnął cel swoich dociekań, nie tylko nie znalazł, czego szukał, ale się potknął w badaniu i upadł" (Leo, tract. 29,1)[278].

Właśnie uświadomienie sobie niepoznawalności Boga stanowi dla teologa rękojmię tego, iż rzeczywiście stoi wobec tajemnicy Boga i że zamiast Niego nie umieścił żadnej rzeczy stworzonej i poznawalnej. „Jeżeli to rozumiesz, wtedy nie jest to Bóg"[279]. Tak więc teologia ojców miała żywe wyczucie transcendencji prawdy objawionej przez Boga, nie w pełni poznawalnej dla rozumu. Szacunek wobec tajemnicy był podstawowym znamieniem wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą[280]. „Nie pytaj: Jak?" – ciągle napominano, ażeby dążącemu do poznania człowiekowi przypomnieć istnienie nieprzekraczalnych granic.

> Narodzenie Chrystusa, właściwe i pierwsze, dotyczące Jego bóstwa, należy czcić milczeniem; nakażmy nawet swym myślom, by tej tajemnicy zbyt nie dociekały. Gdzie bowiem nie pośredniczył czas ani wieczność, gdzie nie mamy odpowiednich pojęć, gdzie nie było świadka i nikt nie potrafi tego opowiedzieć, jakże pojmie to ludzki rozum? Jakże język dostarczy słów odpowiadających myślom? Ojciec był – Syn narodził się. Nie pytaj: „Kiedy?" Uchyl to słowo! Nie pytaj: „Jak?" – bo nie znajdziesz odpowiedzi (Basil., Chr. generat. 1)[281].

Podczas gdy heretycy „szukają tam, gdzie myśl nie sięga" (Iren. haer. 5,20,2), wolnego od zuchwalstwa teologa (Gr. Naz., or. 20,12) „znamionuje to, że tego, co niepoznawalne, nie chce ogarnąć rozumem i wolą" (Cyr.

---

[278] Św. Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1957, s. 120 n.; Basil., hom. 15,1; hom. in psalm. 115,2; Leo, tract. 62,1.

[279] Aug., s. 117,5: *si enim comprehendis, non est Deus;* s. 52,16: *si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti;* s. 52,12; Ephr., hdf.: „Ponieważ nie [można] Go [Chrystusa] było poznać do głębi, znaczy to, że jest Bogiem".

[280] Amb., fid. 1,65: *scrutari non licet superna mysteria*; 4,91: *sacramenta servamus;* Diad. Photic., perf. 22: „Głębia wiary niechętnie poddaje się niedyskretnej nad sobą refleksji"; Ephr., sdf. 2,541: „Gdy pojawia się szukanie, słabnie wiara"; sdf. 6,25,49; Hil., trin. 10,70; Gr. Naz., or. 29,21; Jo. Chrys., hom. in Col. 5,3; hom. in Tim. 1,2; 5,1.

[281] *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne*, tłum. zbior., Lublin 1976, s. 61; Basil., hom. 26,4; Iren., haer. 2,28,3.6–7; Athan., ep. Serap. 1,17; Gr. Naz., or. 20,11; Gr. Nyss., or. catech. 11; Jo. Chrys., hom. in Mt. 4,3; hom. in 1 Cor. 34,2; hom. in 2 Cor. 10,2; Ambr., fid. 1,65; Aug., f. et symb. 13.

Alex., trin. 1,2). Podobnie Grzegorz Wielki (mor. 14,28,32) scharakteryzował należytą postawę poznawczą, kontrastującą z fałszywymi:

> Właściwością heretyków jest to, że nadymają się próżną pychą swojej wiedzy i często wyśmiewają prostotę ludzi właściwie wierzących (...) Kościół natomiast wobec wszystkiego, co ma posmak prawdy, pokornie pochyla swoją myśl, aby wiedza nie wbijała go w pychę, aby nie ulegał zarozumiałości, dociekając rzeczy ukrytych, i aby nie sądził zarozumiale, że zbadał to, co jest ponad jego siły. Stara się z większym pożytkiem nie wiedzieć tego, czego zbadać nie jest w stanie, aniżeli zuchwale określać to, czego nie zna[282].

Jednak świadomość istnienia nieprzekraczalnych granic ludzkiego rozumu nie była u ojców ani postawą teologicznej rezygnacji, ani intelektualną kapitulacją; oznaczała ona koncentrowanie się na takim i tak wielkim poznaniu wiary, na jakie Bóg zezwolił. „W Kościele prowadzi się badania, dzięki którym osiąga się głębsze poznanie prawd objawionych, nie zajmuje się on jednak ukrytymi tajemnicami" (Ephr., hdf. 8,9)[283]. Oko, jeśli wpatruje się prosto w słońce, przestaje widzieć, i tak samo nieumiarkowane dążenie do poznania w końcu niszczy w człowieku duchową zdolność widzenia[284].

b) Adoracja jako cel teologii

W teologii ojców Kościoła szacunek dla tajemnicy Boga wiązał się z duchem modlitwy. Świadomość granic własnego rozumu i nieporadność słów ciągle skłaniała patrystycznych autorów do łączenia refleksji nad wiarą z modlitwą[285]. Modlitwę o pomoc do właściwego rozumienia i odpowiedniego głoszenia tajemnic wiary znaleźć można niemal we wszystkich dziełach wczesnochrześcijańskich autorów: w homiliach, komentarzach biblijnych, apologiach, traktatach antyheretyckich i w rozprawach systematyczno-spekulatywnych[286]. U ojców Kościoła modlitwa otwiera, przenika i kończy ich myślenie o wierze[287]. Wielu teologów okresu patry-

[282] Św. Grzegorz Wielki, *Moralia*, t. III, s. 181.

[283] Ephr., sdf. 4,151: „Usłyszałeś prawdę w tym, co ci objawiono; nie schodź na manowce, szukając rzeczy ukrytych". Gr. Nyss., Eun. 2,100; Jo. Dam., f.o. 1,1.

[284] Hil., trin. 10,53; Gr. Naz., or. 20,10; Jo. Chrys., incomprehens. 2,388–390.

[285] Orig., ep. Gr.: „Najkonieczniejsza jest modlitwa o poznanie spraw Bożych"; princ. 2,9,4; orat. 13,3; Ambr., in psalm. 118,8,59; Hil., trin. 1,37–38; Aug., ep. 140,14; 214,7; sol. 2,9,1–2; doctr. chr. 3,37,56; trin. 8,1.

[286] Diogn. 1,2; Iren., haer. 3,6,4; 25,7; Ps.-Just., ad Graec. 1,1; Orig., hom. in Num. 16,9,4; Hippol., antichr. 2,3–3,1; Hil., trin. 6,19–21; 12,52–56; Didym., in Zach. 3,1–3 (182); Hier., in Os., prol.; Epiph., haer. prooem. 2,1–1,5; Aug., trin. 4,1; doctr. chr. 4,15,32; Leo, tract. 58,1.

[287] Iren., haer. 3,6,4; Orig., hom. in Lev. 1,1; Didym., in Zach. 1 prol.; Hil., trin. 12,57; Ambr., in psalm. 118,22, 28–30; fid. 1,132–137; Hier., in Mich. 1,1,10–15; Aug., sol, 1,2,1; trin. 15,51; Cassiod., in psalm. praef. 17. Zob. E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand* (MBTh 29), Münster 1965, 88–91 („Gebetete Dogmatik").

styki było jednocześnie autorami hymnów poetyckich[288], w których znalazło nową realizację, rozpoznawalne w wielkich homeryckich hymnach na cześć bogów, pierwotne znaczenie słowa „teologia" (sławiące Boga wołanie człowieka). Sławienie Boga było teraz odpowiedzią na słowa, które Bóg pierwszy skierował do człowieka: „Ponieważ Godny Adoracji zstąpił do nas, zaniósł naszą adorację na wysokości" (Ephr.. hdf. 5,17).

„Jeśli jesteś teologiem, wtedy modlisz się w prawdzie; jeśli modlisz się w prawdzie, jesteś teologiem" – pisał Ewagriusz Pontyjski (or. 60). W rozumieniu ojców Kościoła autentycznego teologa cechowało nie tylko mówienie o Bogu, lecz także mówienie do Boga. Teologia była mówieniem o Bogu w obliczu Boga. Ojcowie Kościoła nie ulegali pokusie czynienia z Boga, będącego właściwym podmiotem teologii, jej neutralnego obiektu, tak żeby skończony rozum zastanawiał się „nad" Bogiem jak nad przedmiotem i mógł nim zawładnąć. Teologia stawała się doksologią, wyrastającą z – niepojętej w gruncie rzeczy dla człowieka – wielkości Boga[289]. Grzegorz z Nazjanzu (or. 31,33), który – przede wszystkim za swe „mowy teologiczne" poświęcone tajemnicy Trójcy – jako jedyny ojciec Kościoła już w starożytności otrzymał tytuł „Teologa", rozważania te zakończył następującymi słowami:

> I w ogóle nie ma nic, na czym by myśl moja stanęła, kiedy na przykładach rozważam swoją teorię, chyba że ktoś, wziąwszy część jakąś obrazu miałby rozsądną chęć odrzucenia reszty. W końcu więc wydało mi się rzeczą najwięcej wskazaną pożegnać i usunąć owe obrazy i cienie, jako zwodnicze i daleko od prawdy odległe, a samemu przejąć się bardziej zbożną myślą i poprzestać na niewielu słowach, wziąwszy zaś za przewodnika Ducha i, przechowując do końca otrzymane od Niego Światło jako wiernego wspólnika i towarzysza, przez świat ten iść i innych wedle sił zachęcać, by cześć oddawali Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, jednemu Bóstwu i Mocy; ponieważ Jemu wszelka chwała, cześć i panowanie na wieki wieków. Amen[290].

---

[288] M.in. Ambroży, Mariusz Wiktoryn, Synezjusz z Cyreny, Efrem Syryjczyk, Jan Damasceński.

[289] Jo. Chrys., hom. in Hebr. 19,1: „Wszystko trzeba przyjmować z wiarą i pobożnością. Kiedy jednak rozum zawodzi, i nie może dokładnie wyjaśnić, co [w Piśmie] jest powiedziane, wtedy należy tym bardziej Boga sławić, dlatego że mamy takiego Boga, który góruje nad naszym rozumem i umysłem". Cyr. Jer., cat. 6,5.

[290] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 363.

Bibliografia

Bibliografia szczegółowa została podana w poszczególnych rozdziałach

1. Leksykony i podręczniki patrologii

Altaner B., Stuiber A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. [9]1980. Polskie wydanie: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Bardenhewer O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur I–V*, Darmstadt 1962 (= Freiburg i. Br. 1913–1932)

Berardino A. Di (red.), *Encyclopedia of the Early Church I-II*, Cambridge 1992

Berardino A. Di (red.), *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane I–III*, Genova – Mailand [2]2006–2007

Berardino A. Di (red.), *Patrologia I–V*, Casale 1980–2000 (I–III = Quasten, J., *Patrology I–III*, Brüssel 1950–1960

Berardino A. Di (red.), Fedalto G., Simonetti M. (red.), *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo 2007

Bosio E., Covolo E. dal, Maritano M. (red.), *Introduzione ai Padri della Chiesa I–VI*, Torino 1990–1999

Döpp S., Geerlings W. (red.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. [3]2002

Drobner H.R., *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt a. M. [2]2004

2. Ogólne opracowania teologii patrystycznej

Benedetto XVI, *Padri della Chiesa*, Città del Vaticano 2008

Benoît A., *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel 1961

Berardino A., Studer B. (red.), *Storia della Teologia I. Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993

Beumer J., *Die theologische Methode*(HDG I,6), Freiburg i. Br. 1972, 17–60

Congar Y., *Les saints Pčres, organes privilégiés de la Tradition*: Iren. 35 (1962) 479–498

Covolo E. dal (red.), *Storia della Teologia I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna 1995

Drobner H.R., *Patrologie/Patristik:* LThK³ 7 (1998) 1473–1478

Kelly J.J.D.D., *Early christian doctrines*, London ⁵1993

Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*, 10. November 1989 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96)

Liébaert J., *Patrologie*, Catholicisme 10 (1985) 829–858

Markschies Ch., *Kaiserzeitliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007

Mondin B., *Storia della teologia I. Epoca patristica*, Bologna 1996

Mühlenberg E., *Patristik*: TRE 26 (1996) 97–106

Otto St., *Wozu patristische Forschung? Dogmatische Anmerkungen zur Methode der Erforschung altkirchlicher Theologie*: MThZ 13 (1962) 122–125

Padovese I., *Introduzione alla Teologia Patristica*, Casale Monferrato 1992

Ratzinger J., *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*: *idem*, *Theologische Prinzipienlehre*, München ²2005 (= 1982), 139–159

Studer B., *Die Kirchenväter*: *Mysterium Salutis 1*, Einsiedeln ⁴1978, 588–605

Studer B., *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998

Turner H.E.W., *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene 2004 (= London 1954)

Visentin P. *Padri come fonte della teologia*: seminarium 21 (1969) 166–185

Wiles M., *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Christian Development*, Cambridge 1967

INDEKS OSÓB

Aecjusz 184, 438, 444, 445
Agaton, papież 90, 91
Aleksander z Aleksandrii, biskup 228, 237, 315, 316, 426
Ambroży, św. 112, 143, 161, 173, 184, 203, 219, 221, 236, 237, 258, 290, 291, 321, 341, 360, 379, 397, 453
Apelles 32, 136, 437, 443
Apolinary z Laodycei 175, 227, 287, 368, 417, 438
Ariusz 194, 224, 226, 228, 229, 234, 236–239, 241, 274, 275, 315, 361, 416, 417, 438, 441, 443
Artemon 256, 273
Arystoteles 50, 124, 128, 300, 356, 442, 445, 446, 448
Asteriusz 229, 274, 275
Atanazy Wielki, św. 21, 51, 55, 56, 61, 106, 113, 121, 132, 179, 191, 196, 224, 229, 238, 239, 241, 242, 257, 259, 260, 276–278, 281, 282, 284, 285, 287, 293, 296, 302, 317–320, 323, 327, 332, 333, 342, 352, 357–359, 361, 417, 432
Atenagoras 440
Augustyn, św. 39, 44–48, 51–53, 86, 94, 100, 105, 107, 111–114, 121, 122, 126, 127, 132, 135–137, 139, 140, 144–146, 159, 173, 176–178, 182–185, 187, 189, 191, 193–197, 200, 210, 211, 217, 219, 223, 227, 231, 263–268, 289–293, 297, 303–307, 333, 334, 343–349, 353, 354, 360, 371, 382, 387–390, 392, 393, 395, 401, 406, 408, 416, 419–423, 425, 427–432, 434, 435, 447, 448, 450
Bazyli Wielki, św. 51, 55, 99, 100, 102, 104, 184, 190, 197, 224, 225, 227, 243, 247, 254, 255, 260–262, 278, 279, 291, 302, 305, 312, 319, 323, 340, 350, 352, 361, 374, 386, 401, 402, 409, 422, 444
Bazylides 67, 116
Bazyliskos, cesarz 369

Celestyn I, papież 263, 322, 328
Celsus 41, 134, 396, 397
Chrystus 27, 28, 30, 32, 42, 57–71, 74, 77, 81, 83, 85, 87–90, 93–95, 97, 101, 102, 107, 109, 117–121, 123, 137–146, 149, 150, 152, 153–155, 157, 158, 160, 163, 166, 175, 177, 183, 185, 189, 191, 195, 197, 205, 207, 208, 212, 213, 215, 223, 226, 233, 235, 238, 239, 244, 246, 247, 250, 256–258, 261, 266, 268, 269, 272–274, 276, 283, 286, 287, 292, 295, 300, 311, 313, 317, 319, 320, 324, 343, 344, 347, 348, 349, 353, 357, 358, 366, 369, 372, 373, 379, 381, 382, 385, 391, 392, 397–399, 405, 407, 408, 410, 412, 414–417, 421, 423–428, 430, 443, 447, 451
Cyprian z Kartaginy, św. 86, 93, 94, 196, 289–291, 294, 296, 310, 312, 406, 411
Cyryl Aleksandryjski, św. 103, 105, 135, 143, 224, 262, 280–287, 289, 292, 293, 295, 301, 309, 312, 320, 322–324, 328, 335, 354, 362–365, 367, 369
Cyryl Jerozolimski, św. 103, 216, 217, 222, 342, 450

Damazy, papież 72, 85, 328, 360
Dionizy, biskup Aleksandrii 86, 237, 276, 277, 281, 282, 313
Dionizy I, biskup Rzymu 86, 237, 276
Dionizy Areopagita 288, 346
Dioskor z Aleksandrii 328, 329
Dydym Aleksandryjski (Ślepy) 174, 175, 448

Efrem Syryjczyk, św. 139, 420, 449, 450, 453
Epifaniusz, św. 100, 136, 309, 437
Eunomiusz z Kizyku 116, 184, 224, 227, 259, 294, 302, 305, 352, 425, 432, 438, 444, 448, 449
Euteriusz z Tyany 287, 301
Eutyches 89, 192, 196, 197, 262, 286, 294, 328, 365, 366, 369, 371, 417
Euzebiusz, biskup Dorylaeum 280
Euzebiusz z Cezarei 21, 74–76, 82, 223, 227–229, 256, 274, 275, 309, 310, 313, 314, 318, 400, 406, 443
Ewagriusz Pontyjski 52, 453

Fakundus z Hermiane 335–337
Faustus 137, 194
Febadiusz z Agen, biskup 320
Feliks II, papież 324
Ferrand z Krataginy 330, 334–336, 338
Filon 130, 157, 165
Firmilian z Cezarei 86, 87, 93
Fotyn z Sirmium 218, 371, 417

Gelazy I, papież 320, 329, 330
Grzegorz Wielki, św. 112, 115, 190, 302, 337, 427, 436, 452
Grzegorz z Nazjanzu, św. 51, 74, 116, 190, 242–246, 250, 291, 295, 350, 351, 361, 416, 417, 423, 427, 444, 448, 450, 453
Grzegorz z Nyssy, św. 104, 111, 116, 140, 156, 227, 432, 449

Hadrian I, papież 90
Hegezyp 82, 203, 303, 392, 400, 401, 424
Heraklides, biskup 226, 257, 320
Hermogenes 437
Hieronim ze Strydonu, św. 21, 112, 115, 118, 150, 174–176, 179, 190, 191, 246, 290, 291, 296, 303, 348, 355, 374, 375, 418, 423–425
Hilary z Poitiers, św. 44, 107, 110, 132–134, 178, 190, 230, 238, 240, 241, 245–247, 258, 290–292, 296, 304, 320, 332, 342, 352, 353, 359, 360, 371, 411, 413, 418–420, 423, 425, 434, 441, 442, 450
Hipolit Rzymski 37, 66, 81, 86, 166, 237, 257, 273, 437, 438
Homer 27, 49, 123, 129, 130, 147, 148, 157, 165
Honoriusz I, papież 90, 91
Hozjusz z Kordoby, biskup 316, 327

Ignacy z Antiochii, św. 75, 256, 273, 288, 293, 384, 385, 398, 405
Ireneusz z Lyonu, św. 29, 31–33, 35, 37–39, 42, 56, 58–61, 63, 71, 74, 76, 79–86, 102, 103, 119, 134, 138, 167, 168, 172, 177, 179, 185, 186, 193, 199, 203, 207–209, 215, 255, 256, 272, 273, 291, 293, 294, 303, 339, 341, 349, 400, 401, 403, 406, 410, 411, 434, 436

Jan Chryzostom, św. 74, 98, 132, 153, 174, 258, 290, 291, 293, 311, 418, 432, 449, 450
Jan Damasceński, św. 100, 298, 450, 453
Julian z Eclanum 154, 290, 291, 305, 306
Juliusz I, papież 218, 229, 327
Justyn, św. 51, 58, 69, 254, 273, 288, 385, 386, 398, 406, 407, 440
Justynian, cesarz 234, 251, 285, 296, 297, 335

Kalikst, biskup Rzymu 37, 237
Kapreol, biskup Kartaginy 334, 335
Kasjan Jan 141, 262, 289, 301, 415, 435
Klemens Aleksandryjski, św. 34, 38–41, 51, 52, 71, 80, 101, 102, 110, 137, 158, 164, 182, 193, 198, 273, 384, 396, 398, 409, 412, 430, 433, 440, 447
Klemens Rzymski 273, 288
Konstancjusz II, cesarz 246
Konstantyn, cesarz 225, 316

Leon Wielki, św. 86, 88–90, 192, 196, 223, 262, 286, 289, 293, 299, 307, 324, 328, 329, 336, 338, 367, 368, 423, 451
Leoncjusz z Bizancjum, biskup 260, 287

Macedoniusz 368
Maksym Wyznawca, św. 52, 243, 293, 372
Manes 68, 132, 304, 348, 426, 427, 438
Marceli z Ancyry, biskup 218, 228, 229, 240, 274, 275, 441
Marcin I, papież 91, 307
Marcjon 32, 68, 71, 116, 132, 133, 136, 150, 164, 165, 181, 182, 204, 256, 400, 407, 410, 417, 426, 437, 443
Mariusz Wiktoryn 217, 258, 360, 453
Montan 68, 309, 310, 347, 426

Nektarios, biskup Konstantynopola 279
Nepos, biskup 313
Nestoriusz 194, 224, 262, 280, 282–284, 322, 323, 328, 334, 335, 362–364, 367, 371, 413, 415, 417, 426, 438
Nowacjan 86, 194, 349, 427, 438

Orygenes 34, 41–44, 51, 52, 61, 80, 105, 107, 109, 110, 114, 117, 137–139, 142–145, 151, 155–157, 159, 160, 162–165, 168–172, 179, 180, 182, 189, 191, 194, 195, 209, 226, 234, 257, 275, 276, 295, 296, 313, 320, 350, 385, 388–390, 396–398, 408, 411, 421, 423, 424, 429, 432, 433, 438, 440, 448

Papiasz z Hierapolis, biskup 75, 76
Paulin z Noli 306
Paweł, św. 27, 28, 51, 57–59, 65–68, 71, 73, 74, 85, 92, 97, 109, 133, 144–149, 156, 161, 173, 174, 177, 179, 194, 204, 213, 288, 290, 343, 381, 383, 384, 392, 400, 404, 405, 410, 447
Paweł z Samosaty, biskup 223, 225, 226, 237, 256, 280, 281, 313–315, 332
Pelagiusz 121, 194, 197, 290, 292, 389, 411, 435, 438
Pelagiusz I, papież 337
Pelagiusz II, papież 337
Piotr, św. 67, 71, 73, 84, 85, 87–92, 144, 191, 214, 403
Piotr Fullo 269
Platon 49, 124, 126, 128, 130, 147, 300, 354, 438, 440, 448
Polikarp ze Smyrny, św. 56, 74, 92, 272, 273, 293, 385, 399
Polikrates, biskup Efezu 92, 203
Prosper z Akwitanii 263–265

Rufin z Akwilei 190, 218, 219, 222, 223, 296, 316, 341, 350

Sabeliusz 194, 237, 416, 417
Sewerian z Gabali, biskup 301
Sewer z Antiochii 286
Stefan I, papież 86–88, 93, 327, 406
Szymon Mag 385

Tacjan 273, 407
Tarasius 308
Teodor z Mopsuestii 154, 172, 297, 335
Teodoret z Cyru 143, 154, 286, 293, 297, 335
Tertulian 32, 33, 35, 36, 38, 39, 42, 63–65, 70, 71, 80, 82–84, 94–98, 103, 133, 167, 168, 182, 183, 186–188, 193, 205, 206, 212, 256, 303, 350, 386, 399–401, 408, 410, 412, 418, 424, 428, 433–437, 440, 442
Tymoteusz z Konstantynopola 269

Walentyn 32, 67, 76, 132–134, 256, 426, 436, 437, 439, 440
Warron 50–52
Wigiliusz I, papież 297, 337
Wigiliusz z Thapsus, biskup 332, 353, 371, 372
Wiktor I, papież 92, 93, 274, 327, 406
Wincenty z Lerynu, św. 24, 106, 194, 271, 299, 300, 307, 319, 340, 346, 347, 375–378, 382, 394, 402, 409, 411, 414, 419, 424, 425, 427, 431

Zenon, cesarz 286, 324, 370
Zenon z Werony, biskup 247, 421

INDEKS RZECZOWY

Akwileja, synod (381) 321
alegoreza (alegoria) 117, 129, 141, 145, 147, 148, 153, 157, 158, 163, 167, 169, 173–175
Aleksandria 38, 86, 129, 130, 242, 253, 312, 315, 323, 413
aleksandryjska szkoła 129, 156
aleksandryjski synod (362) 278, 361
anatema 234, 235, 240, 241, 247, 249, 251, 283, 286, 297, 317, 363, 370, 421
anima ecclesiastica 433
antiocheński synod (268) 314
antiocheński synod (324/325) 228, 315, 317
antiocheński synod (341) 229, 322
apokryficzne pisma 28, 71, 104, 136, 381, 400, 410
apologia 169, 286, 370, 371, 452
apostolska sukcesja 65, 69, 76, 79–82, 107, 225, 272, 273, 303
apostolskie Kościoły 64, 65, 80, 83–85, 91, 184, 186, 188, 234, 267, 326
apostolskość 65–68, 73, 77, 98, 264, 266, 303, 310
apostołowie 21, 22, 28, 41–44, 55–58, 60–71, 73–85, 88, 93, 95, 98, 100–103, 105, 107, 110, 120, 136, 144, 145, 168, 179, 182, 184–186, 188, 190, 192–194, 204–206, 208, 221–224, 253, 263, 264, 266, 272–274, 276, 277, 281, 285, 293, 299, 303, 310, 317–320, 323, 324, 328, 333, 339, 341, 346–351, 353, 357, 365, 379, 382, 386, 395, 398–400, 403–405, 407, 408, 410, 424, 426, 427, 433
arianizm 244–246, 258, 268, 269, 276, 277, 312, 359, 361, 413, 439, 449
badania naukowe 22, 405, 449
biskupi 65, 67, 68, 72, 79–82, 84, 86, 88–93, 107, 185, 204, 210, 211, 222, 223, 225–235, 237, 238, 242, 245, 246, 248, 251, 255, 268, 273, 277, 278, 282, 283, 291, 294, 297, 302, 304–306, 309–319, 324, 326, 328, 330–335, 337, 360, 363, 365–370, 373, 386, 427, 430

cathedra 79, 87
cathedra Petri 87, 88
cento, technika 136, 199
chalcedoński sobór (451) 52, 88, 90, 218, 232, 244, 248, 268, 286, 307, 324, 325, 331, 335–337, 353, 362, 367–370, 414
charisma veritatis certum 81
chiliazm 172
Chresis 355, 439, 447
chrystologia 138, 197, 213, 244, 256, 262, 285–287, 298, 369, 382, 385, 417
chrzcielne wyznanie wiary 99, 207, 210, 211, 215, 216, 218, 220, 224, 227, 231, 248, 250, 251, 254, 259, 262, 279, 280, 359
chrzest 86, 93, 94, 96, 100, 101, 103, 107, 147, 152, 153, 196, 207, 210, 211, 213–217, 220, 223, 227, 229–232, 248, 253, 254, 258–262, 265, 289, 294, 303, 305, 312, 327, 343, 364, 406, 411, 429, 430
chrzest dzieci 100, 101, 122, 196, 265, 266, 290, 305
ciągłość Tradycji 67, 81, 89, 221, 319, 323, 325, 326, 334, 336, 402
Codex encyclius 331, 370

communio 82, 83, 86, 228, 310
consensus patrum 23, 113, 299, 302, 304, 305, 399
consuetudo 93, 95, 96

data Wielkanocy, spór 86, 92, 405, 406
Decretum Gelasianum 278
depositum fidei 293, 305, 349, 354, 373, 378, 379
diadoche (διαδοχή) 77, 78, 82, 273, 274, 385
dialektyka 41, 46, 186, 236, 312, 313, 345, 442–448
dogmaty 22, 42, 101, 105, 119, 198, 212, 214, 230, 231, 244, 286, 292, 295, 296, 298, 300, 304, 306, 325, 331, 345, 351, 353, 369–371, 373–378, 389, 394, 400, 402, 414, 427, 444
doketyzm 140
doksologia 99, 249, 250, 260–262, 268, 278, 453
doktrynalne wyznanie wiary 224, 225, 234
donatyzm 289
Duch Święty 42, 44, 62, 63, 65, 69, 74, 81, 99, 114–116, 131, 150, 183, 184, 189, 217, 243, 248–250, 258–262, 266, 278, 279, 292, 294, 299, 301, 303, 311, 320, 323, 342, 347–351, 360–364, 368, 369, 371, 374, 445, 453
duchoburcy (pneumatomachowie) 99, 121, 197, 243, 249, 250, 342, 361, 438, 445, 446
dyscyplina 94–98, 100, 303, 318, 347, 386, 405, 408

efeski sobór (431) 197, 232, 282, 285, 299, 312, 323, 324, 327, 328, 334, 362–365, 367, 372, 426
efeski sobór (449) 328, 336, 366, 369
egzegeza 112, 114–119, 121, 124, 127, 128, 134, 140, 142, 145, 159, 163, 175, 183, 196, 199, 200, 292, 447
  alegoryczna 157, 165, 172
  biblijna 275
  chrystocentryczna 145
  chrześcijańska 124, 125, 164
  dogmatyczna 119, 120, 277
  duchowa 115, 140
  filozoficzna 126, 128
  gnostycka 135, 136, 168, 172
  historyczno-krytyczna 135, 170
  nowożytna 116
  ortodoksyjna 32
  patrystyczna 113, 114, 117, 118, 144, 145, 147, 150, 151, 155, 179, 198
  prozopograficzna 355, 356
  prozopologiczna 117
  rabinacka 180
  spirytualistyczna 167, 170
  starożytna 123, 131
  typologiczna 146, 147, 149
  wczesnochrześcijańska 131, 143, 158, 162
eschatologia 42, 167, 170, 382, 440
Eucharystia 57, 96, 100, 103, 152, 251, 253–256, 269
Ewangelia 28, 30, 48, 60, 62, 63, 66–71, 74, 76, 77, 94, 103, 111, 115–117, 140, 141, 143, 144, 150, 159–161, 174–176, 184, 185, 189, 203, 204, 206, 208, 214, 222, 234, 247, 281, 303, 309, 320, 339, 346, 349, 359, 365, 374, 381, 398–400, 407, 425–428, 433, 434

Filioque 373
filozofia 53, 412, 436
Florilegium 119, 285, 286
formuła zjednoczenia (*Henotikon*) (433) 285, 286, 356, 365, 367, 370

gnostycyzm 29, 38, 41, 56, 134, 309, 393
gnoza chrześcijańska 39, 41, 429
grzech pierworodny 101, 121, 122, 265, 291, 304, 389, 390, 408

hagiografowie 70, 113, 114, 124–127, 131, 163, 181, 320
hellenizacja 239
Henotikon zob. formuła zjednoczenia
herezja/heretycy 24, 32–34, 36, 37, 48, 65, 66, 80, 81, 85, 86, 91, 93, 94, 100–102, 104, 106, 107, 132, 164–166, 185, 186, 194, 196, 199, 205–211, 214, 218, 223, 224, 226, 230, 231, 233, 237, 240, 244,

246, 254–256, 262, 265, 267, 269, 270, 274, 277, 282, 289, 294, 296, 297, 300, 301, 305, 310, 312–314, 317, 324, 327, 332, 340, 342, 343, 348, 349, 353, 355, 358–362, 368, 371–373, 381–393, 395, 396, 398–406, 408, 409, 411–421, 423–429, 433–440, 442, 443, 446, 449–452
Hiereia, synod (754) 326
historia zbawienia 37, 141, 148–150, 155, 156, 158, 160, 175, 206, 233
homilie 109, 118, 122, 169, 175, 179, 452
homoiusios 245, 332
homotimia 249, 250, 260
homousios 236–242, 245, 247, 249, 250, 276, 305, 322, 332, 351–354, 356, 357, 359
horos 232, 366
hymny 256, 258, 268, 453

ikonoklazm 91
Indiculus Coelestini 263
innowacje 68, 347, 369, 370, 372, 401, 402, 426
intellectus fidei 46, 48, 53, 211, 347, 377

jedność Pisma 150, 198, 200, 222, 320
judaizm 77, 119, 144, 150, 253, 343, 383, 417

kanon biblijny 192
Kanon ekklesiastikos 195, 204
katecheza/katechumenat 119, 208, 209, 215, 217, 233, 254, 342, 344, 364
katolickość 73, 266, 303
konsens diachroniczny 302, 303, 307, 308, 317, 318, 325
konsens synchroniczny 301–303, 307–309, 317
Konstantynopolitański Sobór I (381) 243, 248, 312, 328, 360
Konstantynopolitański Sobór II (553) 234, 297, 337
Konstantynopolitański Sobór III (680–681) 90, 91
Korynt 57, 82, 83
Kościół 21, 24, 28, 29, 31, 33–38, 41–43, 48, 55–57, 59–88, 90–95, 97, 99–107, 109, 110, 116–120, 122, 124, 131, 136, 137, 141, 142, 145, 146, 149, 152, 156, 158, 160, 165, 169–171, 179, 184–194, 196–201, 204–206, 208–216, 218, 219, 221–223, 225–228, 230–232, 234, 235, 240, 242–249, 251, 253–256, 258–260, 262–270, 272–275, 277, 279, 280, 282, 283, 285, 288, 289, 291–294, 297, 298, 302–312, 314–320, 323–331, 333, 336–344, 346–351, 353, 357, 360–363, 365, 367, 370, 371, 373, 374, 376–378, 381–384, 386–388, 390–395, 398–408, 410, 411, 413–417, 421, 424–429, 431–433, 436, 440, 443, 445, 448, 452
Krzyż 132, 144, 152, 175, 385

Laodycea, synod (341/381) 268
List do Tymoteusza 348, 409
litera i duch 115, 139, 140, 142, 145, 156, 174, 195, 238
liturgia 28, 73, 74, 96, 101, 117–119, 122, 124, 131, 214, 217, 219, 220, 229, 230, 235, 250, 251, 253–258, 260, 261, 263–270, 278, 317
Logos 21, 27, 38, 40, 41, 43, 48, 53, 59, 121, 122, 129, 130, 137–140, 157, 160, 162, 175, 178, 196, 237, 239, 257, 276, 318, 325, 341, 342, 344, 369, 397, 441

łaska, doktryna 263

manicheizm 45, 426, 431
marcjonizm 309, 393
mia physis, formuła 268, 287, 366
misterium 99, 102, 146, 255
mit 27, 49–53, 59, 66, 130, 134, 142, 150, 164, 172, 173, 199, 390, 412, 429, 440
monarchianizm 36, 37, 257, 436, 439, 441
monofizytyzm 365
monoteletyzm 90, 91, 324
montanizm 94, 309, 310, 349

nakaz chrztu 215, 258–261
natchnienie 49, 73, 74, 97, 98, 110, 114, 127, 159, 162, 181, 185, 285, 320, 323, 325, 331
Nauczycielski Urząd Kościoła 107, 204, 210, 235, 267, 304, 305, 348, 378
neoplatonizm 130
nestorianizm 335, 336, 363
nexus mysteriorum 231, 415
Nicejski Sobór I (325) 312, 315, 316
Nicejski Sobór II (787) 90, 307, 331
Nowy Testament 27, 51, 55, 57, 69–71, 77, 81, 86, 93, 98, 101, 105, 110, 122, 132, 134, 144, 147, 149–155, 159, 160, 181, 182, 187, 201, 214, 215, 234, 333, 351, 353, 383, 384, 393, 426

Objawienie 22, 27, 31, 40, 43, 46, 48, 59, 62, 63, 65, 70, 71, 86–88, 104, 107, 111, 113, 115, 133, 140, 143, 149, 153, 154, 156, 163, 176, 186, 188, 190, 205, 208, 212, 239, 281, 339, 348, 350, 351, 354, 379, 394, 397, 410, 411, 413, 433, 434, 439–441
ojcowie Kościoła 22–25, 49, 55, 65–67, 71, 106, 109, 110, 113–115, 117, 118, 127, 132, 134, 135, 137, 142, 144, 146, 148, 150, 151, 162, 173, 176, 195, 198, 201, 210, 211, 222, 255, 267, 273, 275, 287, 311, 324, 325, 331, 344, 346, 349, 354, 392, 402, 403, 411, 412, 415, 416, 420, 421, 431, 452, 453
ortodoksja 24, 39, 56, 73, 82, 83, 91, 219, 223, 224, 226, 228, 229, 235, 237, 240, 242, 258, 269, 276–278, 281, 285, 287, 295, 296, 301, 317, 321–323, 357, 359, 363, 364, 372, 373, 381, 391, 393–396, 399–402, 404, 405, 414–417, 421, 424, 429, 438, 446
ousia 240, 242, 246, 247, 322, 354

papież *zob.* prymat; Rzym
Paraklet (Pocieszyciel) *zob.* Duch Święty
pelagianizm 265
Pismo:
przekłady 45, 121, 122, 159, 160, 176, 296
samointerpretacja 174, 179, 181–183
sens dosłowny 115, 136, 140, 142, 161, 163–166, 168–172, 177, 178, 194, 198
sens duchowy 140, 142, 164, 169, 189
platonizm 239, 440, 441
pneumatologia 183, 241, 262, 342
pneumatomachowie *zob.* duchoburcy
praescriptio 63
proroctwa 58, 68, 94, 104, 150, 154, 158, 175, 181, 191, 256, 310
prymat 87, 88, 90, 93, 418, 420, 421, 423
przerwanie tradycji 325, 336

racjonalizm 302, 444, 449
recepcja 51, 73, 89, 90, 122, 125, 240, 251, 265, 268, 299, 300, 320, 326, 327, 329–331, 336, 337, 355, 356, 360, 364, 367, 403, 436, 439, 442
regula canonica 183
regula fidei (reguła wiary) 73, 198, 203, 204, 209, 210, 223, 232
reguła wiary *zob. regula fidei*
Rimini, synod (359) 104, 227, 326, 332, 333
rozwój doktryny 269, 339, 343, 351, 357, 376, 379, 385
Rzym 36, 75, 82–86, 88, 92, 217–219, 228, 229, 237, 251, 253, 268, 290, 307, 312, 327–330, 405, 443

Sardyka, synod (343) 229, 234, 328, 358
schizma 287, 289, 310, 314, 328, 337, 386, 387, 406
securus iudicat orbis terrarum 304
Seleucja, synod (359–360) 326
sensus fidelium 304–306
Sirmium, synod (357) 245, 322, 342
Sirmium, wyznanie wiary 235
spekulacje 23, 27, 32, 34, 37, 66, 87, 111, 166, 169, 199, 208, 230, 262, 280, 341, 347, 421
spolia Aegyptiorum 447
Stary Testament 55, 58, 69–71, 102, 105, 110, 117–119, 132–134, 136, 138, 142, 143, 145–148, 150–152, 154, 155, 157, 160, 161, 163, 164, 166, 173, 176, 181, 182, 189, 226, 272, 333, 351, 393, 410, 417, 443

stoicyzm 129, 130, 441
stworzenie, opis 111, 112, 169, 171, 177
Symbol *zob.* wyznanie wiary
Symbol konstantynopolitański 232, 233, 245, 248, 250, 251, 254, 312
Symbol nicejski 210, 226, 228, 232–234, 238, 245, 246, 248–251, 254, 279, 280, 282–284, 294, 295, 368, 369, 371
Symbol nicejsko-konstantynopolitański 219, 220, 228, 249, 251, 254
Symbol Rzymski 86, 218, 219
Symbolum Apostolicum 86, 212, 218–223, 231, 232, 344
Symbolum Quicumque 228, 233, 244

świadectwa 22, 33, 43, 46, 55, 56, 58, 61–63, 66, 69, 75, 76, 84, 85, 88, 94, 99, 100, 104, 107, 110, 117–121, 129–133, 140, 143, 145, 150, 151, 163, 169, 172, 175, 181–183, 186, 193, 196, 197, 200, 205, 214–218, 232, 234, 239, 250, 255, 257, 259, 260, 263, 266, 267, 269, 271, 275–280, 282–294, 301–305, 311, 314, 318, 321, 322, 324, 327, 348, 349, 362, 364, 377, 378, 385, 407, 412, 415, 427, 435, 441

teologia negatywna 449
theoria 155
Theotokos 282, 354, 361
Toledo, synody 269, 311
traditio symboli 217–219
Tradycja apostolska 42, 55, 58, 60, 65, 67–69, 74–76, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 91–93, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 118, 197, 205, 209, 253, 255, 262, 264, 273, 303, 309, 317, 318, 328, 330, 359, 374, 394, 399, 408, 410
Tradycja kościelna 58, 65, 78, 104, 191, 196, 197, 227, 279, 325, 402, 411
Tradycja niepisana 75, 96, 98–100, 325
Tradycja ustna 74–76, 98, 100
tradycje ezoteryczne 77, 101, 186
Trishagion 269
Trójca 35, 36, 42, 44, 46, 47, 52, 183, 220, 223, 233, 249, 258, 259, 306, 343, 347, 350, 355, 417, 453
trzy rozdziały, spór 234, 296, 335, 337
typologia 117, 145, 146, 152, 153

uniwersalizm 415

Wcielenie 31, 42, 52, 138, 143, 178, 196, 206, 244, 262, 282, 348, 350, 372, 391
wiara a rozum 22, 23, 27, 41, 45–48, 53, 112, 425
wiara Kościoła 24, 28, 31, 36, 38, 42, 61, 65, 73, 86, 90, 107, 120, 122, 169, 188, 191–194, 196–198, 205, 209, 211, 213, 227, 230, 232, 234, 253, 254, 258, 259, 264–267, 270, 275, 277, 291–293, 303, 310, 314, 319, 333, 342, 360, 361, 367, 374, 390, 413–415, 424, 425, 431–433
wielość 36, 266, 405–407, 415, 441
wyznanie wiary 42, 43, 57, 87–89, 99, 104, 193, 197, 200, 203–207, 210–236, 244, 246, 247, 249, 251, 254, 261, 262, 266, 268, 269, 276, 277, 279–284, 317–324, 333, 338, 341, 342, 344, 351, 352, 357–364, 366–370, 372–374, 379, 382, 386, 394, 396, 413

BIBLIOTEKA
UNIWERSYTECKA
w Toruniu

Redaktor inicjujący *Mariusz Czaja*

Redaktor prowadzący *Lucyna Sadko*

Korekta *Barbara Florczyk*

Skład i łamanie *Marian Hanik*

W publikacji wykorzystano czcionki: BWGRKL, BWGRKN and BWGRKI [Greek] Postscript® Type 1 and TrueTypeT fonts Copyright © 1994–2009 BibleWorks, LLC. All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks, software for Biblical exegesis and research.

Nakład 1000 egz., ark. wyd. 31

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. (012) 631-18-81, (012) 631-18-82, fax (012) 631-18-83